







BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND V. HEFT 1.

DR. MICHAEL WITTMANN, ZUR STELLUNG AVENCEBROL'S (IBN GEBIROL'S) IM ENTWICKLUNGSGANG DER ARABISCHEN PHILOSOPHIE.

MÜNSTER 1905.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.



BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

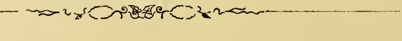
Dr. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND V. HEFT 1.

DR. MICHAEL WITTMANN, ZUR STELLUNG AVENCEBROL'S (IBN GEBIROL'S) IM ENTWICKLUNGSGANG DER ARABISCHEN PHILOSOPHIE.



MÜNSTER 1905.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

ZUR

STELLUNG AVENCEBROL'S

(IBN GEBIROL'S)

IM ENTWICKLUNGSGANG DER ARABISCHEN PHILOSOPHIE.

EIN BEITRAG ZUR ERFORSCHUNG SEINER QUELLEN.

VON

DR. MICHAEL WITTMANN.



MÜNSTER 1905.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFF'SCHEN BUCHHANDLUNG.



Vorwort.

In meiner Schrift „Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol“ (Beiträge III, 3) habe ich zur Charakteristik des jüdischen Philosophen in Kürze auch auf dessen Quellen verwiesen. Sollten dort meine Ausführungen nur die bereits festgestellten Resultate zusammenfassen, so werden hier die Quellen Avencebrol's zum Gegenstand einer selbständigen Untersuchung gemacht. Den ersten Anlaß hiezu gab J. Guttmann durch eine Anzeige obiger Arbeit in A. Harnack's „Theologischer Literaturzeitung“ (1901, Nr. 1). Da innerhalb der Abhandlung eine Berücksichtigung dieser Rezension nicht wohl angängig war, so seien hier einige Worte der Auseinandersetzung gestattet.

Herr Dr. Guttmann beanstandet zunächst meine Angaben über den Ursprung der Willenslehre Avencebrol's. Pseudoempedokles und die sog. Theologie des Aristoteles können allerdings hinsichtlich jenes Lehrpunktes dem *Fons vitae* kaum als Vorbilder gedient haben; hier bedarf meine frühere Darstellung der Berichtigung. Merklich anders verhält es sich bereits mit den lauteren Brüdern, wenn auch eine unmittelbare Abhängigkeit nicht nachweisbar ist. Durchaus gesichert sodann dürfte nunmehr die Thatsache sein, daß die Lehre vom Willen in den Grundzügen nicht als originelle Leistung Avencebrol's betrachtet werden kann, sondern längst vorher ein Thema der arabischen Spekulation bildet.

Etwas länger darf ich bei einem anderen Punkte verweilen. Für das Bekenntnis: Meine Arbeit „trägt in der methodischen Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit der Forschung das Kennzeichen der Baeumker'schen Schule an sich“ und darf „als eine auf ernsten Studien beruhende Detailuntersuchung der Aufmerksamkeit der Fachgenossen empfohlen“ werden, sei Herrn Dr. Guttmann aufrichtiger Dank gesagt. Im übrigen meint der Referent unter Hinweis auf seine eigenen Werke: „Wesentlich Neues freilich erfahren wir aus Wittmann's Schrift nicht.“ „Die Ausführungen . . . . . bestätigen nur die schon bisher genügend erkannte und auch in ihren einzelnen Zügen nachgewiesene

Thatsache, daß Thomas von Aquin der Lehre des Avencebrol gegenüber eine nach jeder Richtung hin ablehnende Stellung einnimmt." „Herr W. behauptet allerdings, Referent habe nur die Schrift: ‚*De substantiis separatis*' in den Bereich seiner Untersuchung gezogen und lediglich in der Frage über die Materialität auch der geistigen Substanzen das Gebiet gefunden, auf dem Thomas zu Avencebrol in Beziehung trat. Dagegen muß ich mich aber mit aller Entschiedenheit verwahren." Um an Letzteres anzuknüpfen, so hat G. meinen Wortlaut in unzulässiger Weise verkürzt. Der betreffende Satz lautet bei mir: „Guttmann zieht fast nur die Schrift *De substantiis separatis* in den Bereich seiner Untersuchung"; und in dieser Gestalt glaube ich die Behauptung aufrecht erhalten zu müssen. Dies insofern, als Guttmann zwar auf andere Werke des Aquinaten Bezug nimmt, aber nur in Unterordnung unter jenen Gesichtspunkt, wie ihn die Abhandlung „Über die getrennten Substanzen" einnimmt; das Verhältnis des Scholastikers zu Avencebrol wird lediglich an der Engellehre erörtert. Ich habe an zweiter Stelle gezeigt, daß Thomas zum *Fons vitae* auch in Beziehung tritt, wenn er die Annahme einer Mehrheit von Formen bekämpft. G. meint hiezu: „Weniger Beachtung habe ich der Lehre von der Vereinigung mehrerer substantieller Formen in demselben Individuum geschenkt." Hat G. dieser Seite der Sache wirklich Beachtung geschenkt, wenn sie nur in einer Notiz einer Anmerkung (das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Litteratur. S. 19 [3]) berührt wird? Ehedem stand er diesem Anspruche fern. Leitet er doch seine Untersuchung mit den Worten ein: „Hier (d. i. in der Schrift *De subst. sep.*) wie anderwärts beschränkt Thomas sich jedoch auf eine Wiedergabe und Prüfung der einen der beiden Grundlehren der Avicebron'schen Philosophie, nämlich der Lehre von der Zusammensetzung auch der geistigen Substanzen aus Materie und Form" (a. a. O. S. 17)! Ein dritter Abschnitt meiner Abhandlung will darthun, daß in der Schrift *De ente et essentia* wesentlich eine Polemik gegen Avencebrol zu erkennen ist. Ein vierter ergibt, daß sich Thomas mit Avencebrol auch bei der Frage beschäftigt, ob das körperliche Sein wirklich ohne alle Aktivität ist. Ein fünfter endlich stellt fest, daß in einem Punkte allem Anscheine nach doch Avencebrol auf die Lehre des Scholastikers positiv eingewirkt hat. Es durfte erwartet werden, daß diese

drei Themata, die früher überhaupt keine Behandlung erfahren hatten, wenigstens eine Erwähnung fanden; das Gesamtergebnis wäre dann vermutlich anders ausgefallen.

Zuletzt sei noch ein einzelner, aber bezeichnender Punkt aus Guttmann's Anzeige berührt. G. findet, daß ich S. 15—33 die „Beziehungen der Scholastik zur arabischen Philosophie überhaupt“ bespreche und bemerkt hiezu, daß in einer Arbeit mit einem so begrenzten Gegenstand eine so breite Behandlung allgemeiner Fragen doch über den Rahmen des Erlaubten hinausgehe. Ich war einigermaßen erstaunt, als ich diese Worte las. Die Ausführungen über die „Beziehungen der Scholastik zur arabischen Philosophie überhaupt“ nehmen keineswegs jenen weiten Raum ein. Nicht einmal anderthalb Seiten (S. 15—16) sind damit angefüllt; schon S. 16 geht die Abhandlung auf die geschichtliche Bedeutung Avencebrol's ein. Wie kommt also G. zu einer so merkwürdigen Berichterstattung? Sollte ihn ein Versehen in der Druckeinrichtung der „Inhaltsangabe“ irregeführt haben? Der Abschnitt S. 15—33 hat den Gesamttitel: „Avencebrol in der Scholastik; Verhältnis des hl. Thomas zu Avencebrol im allgemeinen.“ Daran reihen sich im Inhaltsverzeichnis die Detailtitel, die den Abschnitt in seine Bestandteile zerlegen: „Beziehungen der Scholastik zur arabischen Philosophie überhaupt. Bedeutung des *Fons vitae*, Dominicus Gundissalinus, ...“ Infolge eines Versehens wurde nun nicht die Hauptüberschrift, sondern der erste Detailtitel „Beziehungen zur arabischen Philosophie überhaupt“ durch Sperrdruck ausgezeichnet. Selbstverständlich hätte trotzdem ein aufmerksameres Zusehen — auch ohne Einblick in die Ausführung — davon abhalten müssen, eine untergeordnete Überschrift für den Haupttitel anzusehen.

Ich bedaure, veranlaßt worden zu sein, mit dem um die Würdigung Avencebrol's in so hohem Maße verdienten Forscher mich in dieser Weise auseinanderzusetzen. Allein die vorstehenden Ausführungen dürften gezeigt haben, daß sein Referat dem besprochenen Werke nicht gerecht wurde, und daß daher eine Abwehr berechtigt erscheint.

Eichstätt, 21. Oktober 1904.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Einleitung.

I.

Zum ersten Male hat sich Joël mit den Quellen Avencebrol's näher beschäftigt und hauptsächlich zahlreiche Beziehungen zu Plotin festgestellt [1]). Auch Proklus wird mehrfach als Gewährsmann ermittelt. Die Lehre Avencebrol's wird als eine Erneuerung des antiken Neuplatonismus erkannt, die „Lebensquelle" als ein „Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie" bezeichnet [2]). Von Originalität kann angeblich „keine Rede sein" [3]). Eine gewisse Beschränkung dieser Behauptung tritt beinahe nur im Hinblick auf die Willenslehre ein [4]). Eine in jeder Beziehung selbständige Leistung entdeckt Joël auch hierin nicht, glaubt vielmehr, daß der Keim hiezu ebenfalls bereits bei Plotin vorliegt [5]). Der Wille ist nichts anderes als die göttliche Kraft, d. h. das göttliche Wesen in seiner Beziehung zur Welt, das Absolute unter dem Gesichtspunkt der schöpferischen Wirksamkeit ins Auge gefaßt [6]). Er ist nicht eine eigene Hypostase, sondern nur die eine Seite der Gottheit [7]). An einen Willen im gewöhnlichen Sinne darf nicht gedacht werden; der Emanatismus der Neuplatoniker wird trotz des Willens beibehalten [8]). Die Lehre vom Willen füllt eine von Plotin offen gelassene Lücke aus. Sie wahrt die Transcendenz des Urwesens, gestattet aber

---

[1]) Ibn Gebirol's (Avicebron's) Bedeutung für die Geschichte der Philosophie. Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Bd. VI ff. Leipzig 1857. Abgedruckt bei Joël, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Bd. I. Anhang. Breslau 1876. — Die Abhandlung wird nach der letzteren Edition citiert.

[2]) a. a. O. S. 4. 41. [3]) a. a. O. S. 4.

[4]) a. a. O. S. 41. [5]) a. a. O. S. 9 f. 50.

[6]) a. a. O. S. 49. [7]) a. a. O. S. 50.

[8]) a. a. O. S. 10. 49.

gleichwohl eine Ableitung des Endlichen [1]). Religiöse Einflüsse mögen immerhin mitgewirkt haben [2]). Soweit aristotelische Elemente eindringen, sind sie schon bei Plotin zu finden [3]).

Kurze Zeit nach Joël trat S. Munk mit einer Untersuchung über die Quellen Avencebrol's an die Öffentlichkeit [4]). Das Hauptquellengebiet findet auch er im Neuplatonismus. Einen Schritt weiter geht Munk mit der Frage, auf welchem Wege Avencebrol zur Kenntnis der neuplatonischen Philosophie gelangt ist. An eine unmittelbare Bekanntschaft mit den Werken der hellenischen Autoren glaubt er nicht. Er verweist auf eine Klasse von Schriften, die, obschon neuplatonischen Inhalts, bei den Arabern unter dem Namen älterer griechischer Philosophen im Umlaufe waren [5]). Die hellenische Philosophie erscheint hier durchweg im neuplatonischen Gewande. Schahrastâni hat auf Grund dieser Literatur die Lehre der antiken Denker dargestellt. In mehreren wichtigen Punkten konnte Avencebrol an Pseudoempedokles ein Vorbild haben. Eine nahe Verwandtschaft verbindet den *Fons vitae* auch mit der sog. Theologie des Aristoteles, der einzigen von jenen pseudepigraphischen Schriften, die uns vollständig erhalten ist. Den *liber de causis* will Munk nur kurz erwähnen, ohne auszumachen, ob er nicht später entstanden ist als der *Fons vitae* [6]). Die Nachwirkung des Aristoteles soll allenthalben hervortreten: so auch in der Lehre von der Materie [7]). Eine dritte Klasse von Ideen, wie der Schöpfungsgedanke, entstamme dem religiösen Glauben [8]). Im Gegensatz zu Joël hegt Munk die Anschauung, daß Avencebrol durch Originalität hervorragt [9]). Doch scheint er später sein Urteil abschwächen zu wollen [10]).

In der Folge kam Guttmann auf den Gegenstand zurück [11]). Auch er sucht die unmittelbaren und hauptsächlichsten Quellen Avencebrol's innerhalb jenes pseudonymen Schriftenkreises. Im

---

[1]) a. a. O. S. 49. Vgl. S. 9 f. [2]) a. a. O. S. 10. 48. 50.

[3]) a. a. O. S. 4. [4]) Mélanges de la philosophie juive et arabe. Deuxième livraison. Paris 1859. S. 233 f. [5]) a. a. O. S. 240 ff.

[6]) a. a. O. S. 259. [7]) a. a. O. S. 234. [8]) a. a. O. S. 233.

[9]) Mélanges. Première livraison. Paris 1857. S. 151.

[10]) Mélanges. 1859. S. 260.

[11]) Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol. Göttingen 1889. S. 23 ff.

Anschluß an seine Analyse des *Fons vitae* stellt Guttmann neuerdings zahlreiche Berührungen mit den Neuplatonikern fest und gewinnt die Überzeugung, daß besonders die Theologie des Aristoteles als Fundgrube gedient hat [1]). Auch die Benutzung der lauteren Brüder gilt ihm als sichere Thatsache [2]). Die Willenslehre wird wieder mit dem religiösen Bekenntnis Avencebrol's in Zusammenhang gebracht und zugleich als dessen originelle Schöpfung in Anspruch genommen [3]), obschon auch die auffallende Verwandtschaft mit dem philonischen Logos ausdrücklich hervorgehoben wird [4]). Joël's Darstellung, daß Avencebrol für seine Willenslehre bei Plotin einen positiven Anknüpfungspunkt vorfinde, wird zurückgewiesen [5]).

Wenn hier die Frage nach den Quellen Avencebrol's abermals aufgeworfen wird, so geschieht dies teilweise in einem anderen Sinne als bisher. Die Beziehungen der „Lebensquelle“ zum Neuplatonismus im Allgemeinen und ihre Anklänge an gewisse literarische Dokumente im Besonderen wurden durch die Forschungen in vielen Einzelheiten festgestellt. Es soll hier nicht Aufgabe sein, die Zahl der einzelnen Berührungen zu vergrößern; die Frage nach den Quellen Avencebrol's wird zunächst von einem anderen Gesichtspunkte aus gestellt. Nicht einzelnes, sondern das Ganze soll vor allen Dingen ins Auge gefaßt werden. Welches ist der Gesamtcharakter der Philosophie Avencebrol's? Welche Haupttendenzen treten darin hervor? Welche Stellung nimmt der *Fons vitae* in seinen Hauptbestandteilen einerseits gegenüber der griechischen, speziell der neuplatonischen Philosophie, anderseits gegenüber den mehr oder weniger gleichzeitigen geistigen Strömungen ein? Diese Fragen bezeichnen den Standpunkt, von dem aus dieses Mal die Untersuchung angestellt werden soll. Nicht von Einzelheiten oder untergeordneten Lehren soll ausgegangen werden; es ist darauf abgesehen, die allgemeineren, das Ganze oder wenigstens wichtigere Teile beherrschenden Tendenzen kenntlich zu machen. Demgemäß soll es auch nicht erste und eigentliche Aufgabe sein, einzelne und unmittelbare Quellen ausfindig zu machen. Der gegenwärtige

[1]) a. a. O. S. 25. 29. [2]) a. a. O. S. 35.
[3]) a. a. O. S. 23. 30. 36. 166 2). [4]) a. a. O. S. 23. 251 3). [5]) a. a. O. S. 30.

Stand der Arabistik ist wenig geeignet, ein solches Bemühen zu lohnen. Dagegen dürfte es nicht unmöglich sein, durch eine erneute Analyse der Lehre Avencebrol's die ausschlaggebenden Momente klarer und vollständiger herauszuschälen und so die Charakteristik des Ganzen eingehender zu gestalten. Alle hervorragenderen Bestandteile des Systems — Gott, Wille, Geist, Seele, Körperwelt — sollen von diesem Gesichtspunkte aus aufs neue geprüft werden. Die Eigentümlichkeit des Gegenstandes dürfte es rechtfertigen, daß die Methode zum Teil einen singulären Charakter gewinnt. Die bisherige Forschung hat ergeben, daß Avencebrol keinem antiken Denker so nahe steht wie dem Neuplatoniker Plotin. Es liegt nahe, dessen Philosophie zum Ausgangspunkt zu nehmen und die Ausführungen Avencebrol's vor allem von dort aus in Betracht zu ziehen. Die aufgezählten Lehrpunkte Avencebrol's sollen, soweit es die Natur des Gegenstandes erlaubt, mit den entsprechenden Partien des plotinischen Systems verglichen und dadurch sowohl in ihrer Übereinstimmung mit diesen wie auch in ihrer Verschiedenheit von ihnen erkannt werden. Die Anwendung dieses Verfahrens scheint am besten zur Unterscheidung der bei Avencebrol zusammenfließenden Bewegungen anzuleiten. Zunächst muß das Verhältnis zu Plotin zu Tage treten. Es wird sich zeigen, inwieweit die Anschauungen des Neuplatonikers in die Darstellung des mittelalterlichen Denkers übergegangen sind und inwieweit sie unterdrückt werden. Zugleich wird aber auch Anlaß entstehen, auf andere Tendenzen hinzuweisen, die sich in der arabischen Philosophie wirksam zeigen. Bezüglich des Willens tritt hiebei nur insofern eine Ausnahme ein, als hier der Ursprung des Gedankens zwar ebenfalls in der griechischen Philosophie, aber nicht bei Plotin zu suchen ist. Die Araber nehmen die Philosophie der Griechen auf. Sie bekunden in der Spekulation bei weitem nicht jenes schöpferische Talent, das wir an den letzteren bewundern. Dennoch tritt die philosophische Betrachtung neuerdings in die Entwicklung ein. Eine bloße Kopie der Antike ist die arabische Wissenschaft nicht. Es findet eine Fortbildung der Ideen statt. Verschiedene Richungen sind daran beteiligt. Wie gliedert sich Avencebrol mit seiner Lehre der

neuen Periode des philosophischen Denkens ein? Zur Beantwortung dieser Frage soll vorerst der Fortgang der arabischen Philosophie in den wichtigsten Zügen kurz gekennzeichnet werden.

II.

Das Bedürfnis nach spekulativer Bethätigung ist, wie es scheint, bei den Arabern schon erwacht, bevor noch das erste Jahrhundert der Flucht abgelaufen war [1]). Die Geister begnügten sich nicht, das Dogma in gläubiger Unterwerfung hinzunehmen; frühzeitig verlangte auch die verstandesmäßige Prüfung zu ihrem Rechte zu kommen. Stärker noch waren vielleicht die Anregungen, die von äußeren Verhältnissen ausgingen. Die Araber waren von civilisierten Völkerschaften umgeben. In Syrien insbesondere kommen sie mit hellenisch-christlicher Wissenschaft in Berührung. Von Osten her machen sich persische und indische Einflüsse geltend. Die Aufnahme fremder Ideen führte zum Kampfe gegen die Prädestinationslehre [2]). Die Vertreter der menschlichen Willensfreiheit waren zunächst unter dem Namen Kadariten bekannt. In der Folge wird der Gedanke von den Mutaziliten übernommen, die sowohl in Bagdad wie in Basra eine blühende Schule hatten. Neben der Gerechtigkeit verteidigen sie die Einheit Gottes. Sie schließen deshalb vom göttlichen Wesen die Attribute aus. Im Gegensatz zu den später sogenannten Mutakallimûn, den Vertretern der Prädestination und der strengen Orthodoxie überhaupt, kennzeichnen sich die Mutaziliten als freisinnigere, mehr rationalistische Denker. Sie schöpfen die Kenntnis der Gesetze nicht bloß aus dem Koran, sondern auch aus der bloßen Vernunft. Die griechische Philosophie gewinnt darum bei ihnen eine größere Bedeutung als bei den Mutakallimûn. Aber auch diese haben sich ihr nicht völlig verschlossen. So vertreten sie in der Kosmologie die

---

[1]) Zum Folgenden siehe Munk, Mélanges. 1859. S. 309 ff. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur. 1. Band. Weimar 1898. S. 66. 192 f. 208. Außerdem De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart 1901. Neuestes hierüber C. Sauter, Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern. Archiv für Geschichte der Philosophie von Ludwig Stein. 17. Band. Berlin 1904. S. 516 ff.

[2]) Vgl. De Boer, Zu Kindi und seiner Schule. Archiv für Geschichte der Philosophie von Ludwig Stein. 13. Band. 1900. S. 159 [31]).

Atomenlehre. Im übrigen bedient man sich auf beiden Seiten der griechischen Dialektik zur Bearbeitung der Glaubenslehre. Damit ist jedoch die arabische Spekulation nicht erschöpft. Neben der Theologie besteht eine eigentliche Philosophie. Aristoteles nimmt im Allgemeinen in der Wertschätzung der Araber die erste Stelle ein. Doch erscheint seine Lehre insbesondere in der älteren Epoche in einem durchaus neuplatonischen Gewande. Mit der Zeit wird der Aristotelismus zu einem guten Teil von den unechten Elementen befreit. Diese Bewegung erreicht ihren Höhepunkt mit Averroes. Indes ist es auch ihm nicht gelungen, die fremden Zuthaten insgesamt auszuscheiden. Auch in anderer Beziehung ist bei den Arabern die Ausdehnung der aristotelischen Philosophie begrenzt. Trotz aller Wertschätzung ist der Aristotelismus nicht zu allgemeiner Anerkennung gelangt; er bleibt auf engere und zwar mehr höfische Kreise beschränkt. Dagegen hat sich eine wesentlich neuplatonische Philosophie auch in anderen Klassen größeres Ansehen verschafft [1]). Die Erscheinung erklärt sich offenbar daraus, daß der neuplatonische Monismus mit dem muhammedanischen Dogma eher zu vereinbaren ist als der aristotelische Dualismus [2]). Die christliche Spekulation bekundet Jahrhunderte lang eine ähnliche Haltung. Die Orthodoxie stand der Philosophie bei den Arabern jeder Zeit feindlich gegenüber. Sie trug zuletzt auch den Sieg davon. Algazel scheint den Untergang der Philosophie im Orient beschleunigt zu haben [3]). Früher schon war die philosophische Bewegung auch nach dem muhammedanischen Westen übertragen worden. Aus naheliegenden Gründen nahmen die Juden an den Bestrebungen einen besonderen Anteil. Die Beherrschung der arabischen Sprache fiel ihnen leichter als den Völkern des Abendlandes. Zu den ältesten Vertretern der arabischen Philosophie in Spanien zählt Avencebrol.

---

[1]) De Boer, a. a. O. S. 161. [2]) Vgl. Pollak, Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter. Stein's Archiv für Geschichte der Philosophie. 17. Band. Berlin 1904. S. 206 [15]). 216.

[3]) Siehe hierüber auch Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mukatallimûn). (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Cl. Baeumker und Gg. Frhrn. v. Hertling. Bd. III. Heft IV.) Münster 1900. S. 50 ff.

Die Gottheit.

Ein Vergleich zwischen Avencebrol und Plotin läßt bezüglich des Urwesens neben einer unleugbaren Übereinstimmung eine ebenso zweifellose Verschiedenheit zu Tage treten. Plotin [1]) ist durchaus von dem Bestreben geleitet, das Urprincip über den Bereich des Seienden und Erkennbaren gänzlich hinauszurücken. Der menschliche Verstand vermag sich mit seinen Begriffen dem Einen nicht zu nähern. Keines von allen Merkmalen, die wir am Seienden entdecken, darf dem Göttlichen zugeschrieben werden; das erste Princip ist über alle Analogie mit dem Endlichen erhaben. Dem Urwesen Plotin's fehlen darum die Kennzeichen der Persönlichkeit. Weder ein Denken noch ein Wollen, weder ein Selbstbewußtsein noch eine sittliche Bestimmtheit darf in ihm gesucht werden. Das Göttliche kann deshalb im Grunde nur durch negative Aussagen bezeichnet werden. Soweit dennoch der Versuch gemacht wird, es auch mit positiven Vorstellungen zu ergreifen, erscheint es hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der ersten Kraft. Nicht als persönlicher Weltheber ist es zu denken, sondern als unpersönliche Kraft. In einem notwendigen Proceß läßt es ein Anderes aus sich hervorgehen und entfaltet insofern allerdings eine Thätigkeit, während ihm sonst eine solche abgesprochen wird. Außerdem bezeichnet Plotin das Urwesen mit Vorliebe als das Eine und das Gute. Auf einen streng einheitlichen Begriff wird demnach verzichtet; die einerseits betonte absolute Transcendenz erfährt andererseits doch eine Abschwächung.

In letzterer Hinsicht nun geht Avencebrol — darin liegt der Unterschied zwischen den beiden Philosophen — noch er-

---

[1]) Zeller, Philosophie der Griechen. III, 2. 3. Aufl. S. 475 ff.

heblich weiter. Auf der einen Seite bekundet auch er ein Streben, dem göttlichen Wesen eine weitgehende Transcendenz zu sichern. Das oberste Sein kann nicht definiert und nicht unter die dem Menschen geläufigen Gedankenschemata eingereiht werden [1]). Nur sein Dasein, nicht sein Wesen ist Gegenstand unseres Wissens [2]). Gott ist hoch erhaben über jedes endliche Sein, erhaben über Zeit und Raum und sogar über die Ewigkeit [3]). Am vollständigsten ist natürlich ein solcher Gott von der Körperwelt abgeschnitten. Indessen gewinnen diese Gedanken im *Fons vitae* bei weitem nicht jene Bedeutung wie bei Plotin. Der griechische Philosoph macht trotz gewisser Abweichungen die gänzliche Unfaßbarkeit zum Hauptinhalt seiner Gottesidee. Er hält den eingenommenen Standpunkt wenigstens im Allgemeinen strenge fest. Bei Avencebrol kann hievon nicht die Rede sein. Jene gesteigerte Transcendenz bedingt nicht mehr das Hauptmerkmal des Gottesgedankens. Der Gott Avencebrol's ist der Welt und dem menschlichen Denken merklich näher gerückt. Mit der Behauptung, daß sich unser Wissen zwar auf das Dasein, aber nicht auf das Wesen Gottes bezieht, ist es dem jüdischen Philosophen nicht sehr ernst. Die Ausführungen sind im Allgemeinen von einer anderen Auffassung getragen. Des Persönlichkeitscharakters wird Gott nicht in jeder Hinsicht beraubt. Des göttlichen Wissens und Wollens geschieht immer wieder Erwähnung. Alles Sein geht auf das göttliche Wissen zurück [4]). Ganz besonders tritt der Wille in den Vordergrund. Gott läßt darum auch die moralische Bestimmtheit nicht ganz vermissen; er ist mit dem Merkmal der Heiligkeit ausgestattet [5]). Auch die Terminologie läßt den veränderten Standpunkt erkennen. Während Plotin auch hier Alles unterdrückt, was an ein persönliches Wesen erinnert, schließt sich der mittelalterliche Autor enger an die gewöhnliche Redeweise an. Bei Plotin ist die Gottheit das Eine *(τὸ ἕν)*, das Gute *(τἀγαθόν)*, die unpersönliche Kraft *(δύναμις)*. Avencebrol behält allerdings derlei Aus-

---

[1]) Fons vitae III 11, p. 103, 18. 25.
[2]) V 24, p. 301, 19. [3]) III 3, p. 79, 1.
[4]) V 27, p. 307, 16. Vgl. III 57, p. 208, 1.
[5]) V 24, p. 301, 13. 302, 1. V 30, p. 313, 3.

drücke bei. Gott ist die Einheit *(unitas)*, die Güte *(bonitas)*, die Kraft *(virtus)*, die echte Wesenheit *(essentia)*. Allein daneben neigt die Charakteristik auch zur Vorstellung eines persönlichen Wesens hin. Das Urwesen ist der Eine *(unus)*, der mehr persönliche Urheber *(factor)* und Gott *(deus)*. — Demnach bietet die Gotteslehre bei Avencebrol im Vergleich mit Plotin ein verändertes Bild. Die Tendenz, das Urwesen über die Sphäre menschlicher Vorstellungen hinauszuheben, kommt zu keiner besonderen Geltung. Avencebrol steht der gewöhnlichen Denkweise wesentlich näher als Plotin. Der Charakter des neuplatonischen Systems wird durch religiöse Anschauungen modificiert. Daß die neue Betrachtungsweise aus einer religiösen Quelle fließt, zeigt besonders der Umstand, daß Avencebrol sogar dem Schöpfungsbegriff einigen Zugang gestattet [1]. An eine vollständige Durchführung desselben kann allerdings nicht gedacht werden; die Emanationslehre wird damit nicht aufgegeben. In der einen wie in der anderen Beziehung ist hier die Lehre Avencebrol's typisch. Die arabische Philosophie überhaupt nämlich kennzeichnet sich durch eine Vermengung theistischer und pantheistischer Gedankenelemente. Die Religion gewinnt immer wieder auf die Philosophie Einfluß, läßt insbesondere auch den Schöpfungsgedanken eindringen, jedoch ohne den Emanatismus zu verdrängen. So scheinen sich die lauteren Brüder deutlich zu einer Hervorbringung aus nichts zu bekennen. Durch die Menschenhand entsteht, so lehren sie, kein Werk ohne eine sechsfache Voraussetzung. Der Mensch bedarf eines Stoffes, eines Ortes, eines Zeitraums, einer Ausrüstung, eines Werkzeuges und einer Bewegung. Hingegen setzt die Natursubstanz zu ihrem Wirken bloß viererlei voraus: Stoff, Ort, Zeit und Bewegung. Noch höheres Sein erfordert nur zweierlei, Stoff und Bewegung. Die Thätigkeit des Schöpfers jedoch ist an keine dieser Voraussetzungen gebunden; denn sie alle sind erst durch ihn erdacht und ins Dasein gerufen [2]. Demgemäß scheinen die lauteren Brüder eine eigentliche Schöpfung im Auge zu haben.

---

[1]) III 25, p. 139, 25.

[2]) Dieterici, Die Logik und Psychologie der Araber im 10. Jahrhundert. Leipzig 1868. S. 87.

Deutlicher noch reden sie an anderen Orten. Darnach hat Gott die Welt nicht auf Grund einer Notwendigkeit, sondern mit freiem Willen geschaffen [1]). Der Versuch, sich von der Weltentstehung eine richtige Vorstellung zu machen, stößt deshalb, wie die lauteren Brüder finden, auf Schwierigkeiten. Fehlt es doch dem Wirken des Schöpfers an jeder Analogie. Die Voraussetzungen, an die menschliches Handeln gebunden ist, kommen insgesamt in Wegfall. Gott hat die Welt ohne Raum und Zeit, Materie und Werkzeug, Arbeit und Bewegung, aus dem Nichtsein in das Dasein gesetzt [2]). Durch sein Schöpferwort „sei" hat er das endliche Sein in einem Augenblicke hervorgebracht [3]).

Dennoch huldigen die lauteren Brüder der Emanationslehre. Die Welt ist, so lehren sie im engen Anschluß an die antiken Neuplatoniker, kein Teil des göttlichen Wesens, sondern ein Ausfluß desselben, wie auch das Licht in der Luft nicht ein Teil des Sonnenkörpers, sondern eine Ausstrahlung desselben ist [4]). In Übereinstimmung hiemit entsteht auch die Versuchung, die Freiwilligkeit der Weltschöpfung wieder preiszugeben. Die Welt ist ein Werk der göttlichen Weisheit und Güte und entsteht insofern notwendig. Gott konnte das Werk seiner Weisheit und Güte nicht unterlassen; denn der Weise handelt notwendig nach der Forderung seiner Weisheit [5]). In anderer Form kehrt der Zwiespalt wieder mit der Frage, ob die Weltentstehung zeitlich oder ewig ist. Im Allgemeinen wollen die lauteren Brüder von einer Anfangslosigkeit der Welt nichts wissen. Die Welt ist geworden, nachdem sie vorher nicht gewesen war [6]). In diesem Sinne glauben sie auch die Lehre der Philosophen deuten zu müssen. Wenn letztere behaupten, daß die Welt weder in der Zeit noch im Raume entstanden sei, so sei hiemit nicht die Anfangslosigkeit der Welt ausgesprochen. Der wahre

---

[1]) Dieterici, Die Lehre von der Weltseele bei den Arabern im 10. Jahrhundert. Leipzig 1872. S. 131 f.

[2]) a. a. O. S. 139. 151. [3]) a. a. O. S. 144.

[4]) a. a. O. S. 131. [5]) a. a. O. S. 152 f.

[6]) Dieterici, Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im 10. Jahrhundert. Aus den Schriften der lauteren Brüder übersetzt. Berlin 1861. S. 10. 95. 123. Vgl. Weltseele. S. 152 f.

Sinn ihrer Lehre sei nur, daß Zeit und Raum der Weltentstehung nicht vorausgehen [1]. Nach anderer Darstellung emaniert die Welt aus Gott von Ewigkeit her [2].

Verschiedene Weltanschauungen werden also miteinander vermengt. Der Emanatismus der neuplatonischen Philosophie und der Theismus des religiösen Dogmas sind ziemlich unvermittelt nebeneinander gestellt.

Alfarabi bekundet ungefähr die nämliche Haltung. Obschon dem Aristotelismus nahestehend, schwankt auch dieser Denker zwischen einer theistischen und emanatistischen Betrachtungsweise. Der Gedanke einer Hervorbringung aus nichts wird mit besonderem Nachdruck betont. Alfarabi findet, daß sich in dieser Beziehung die Darstellungen gewöhnlich nicht auf die Höhe einer richtigen Auffassung erschwingen. Immer wieder schleicht sich die Vorstellung irgend eines chaotischen Zustandes ein; immer wieder wird die Weltentstehung fälschlich als Umwandlung und Gestaltung eines schon vorhandenen Etwas gedacht. Dem entsprechend pflegt man den Untergang der Welt nicht als eine Rückkehr in das Nichts, sondern als eine Zerstörung und Verwüstung sich vorzustellen. In diesem Punkte entdeckt Alfarabi im Allgemeinen weder in der Philosophie noch in der Religion vollkommen geläuterte Anschauungen. Auch nicht im Judentum wird ihm die Schöpfungsidee rein genug dargestellt. Dem gegenüber hebt er hervor, daß es das bloße Nichts ist, woraus die Welt entstand, und daß sie darum auch wieder in das reine Nichts zurücksinken wird. Klar findet er diese Auffassung nur bei zwei Philosophen ausgesprochen, bei Plato und Aristoteles [3]. Die Lehre des letzteren entnimmt er aus der sog. Theologie des Aristoteles. Sonst gilt den Arabern nur Plato, nicht Aristoteles, als Vertreter einer zeitlichen Weltschöpfung [4]. Alfarabi widmet dem Nachweis, daß hierin eine

---

[1]) Weltseele. S. 148. Vgl. Logik und Psychologie. S. 86 f.

[2]) Dieterici, Die philosophischen Bestrebungen der lauteren Brüder. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. 15. Band. Leipzig 1861. S. 599.

[3]) Dieterici, Alfarabi's philosophische Abhandlungen. Aus dem Arabischen übersetzt. Leiden 1892. S. 37 ff.

[4]) a. a. O. S. 37. 46. 134.

Meinungsverschiedenheit zwischen den beiden Koryphäen der griechischen Philosophie nicht besteht, eine eigene Abhandlung. Es zeigt sich wieder, wie die hellenischen Philosophen den Arabern nicht in ihrer echten Gestalt bekannt werden. In die Werke, aus welchen die Kenntnis der hellenischen Philosophie geschöpft wird, haben fremde Anschauungen Eingang gefunden. Erscheinen aber die angesehensten Philosophen des Altertums als Vertreter des Schöpfungsgedankens, so konnte dieser bei den Arabern auch in der Philosophie nicht bloß vorübergehend auftreten.

Auch sonst lassen sich bei Alfarabi theistische Elemente nachweisen. Der Schöpfer ist mit einem Willen begabt[1]), ist reines Denken und reine Güte, lebend und allmächtig[2]). Trotzdem dringt auch Alfarabi keineswegs zu einem wirklichen Theismus vor. Ungeachtet einer Hervorbringung aus nichts hält er an der emanatistischen Vorstellungsweise fest[3]). Nur gewinnt es hier den Anschein, daß doch ein gewisser Ausgleich zwischen den hetorogenen Elementen hergestellt ist. Der Schöpfungsgedanke hat sichtlich eine Umprägung und Anpassung an den Emanatismus erfahren. Alfarabi legt sehr großes Gewicht auf die Hervorbringung aus Nichts. Es ist ihm darum zu thun, den Gedanken von anderen Auffassungen scharf zu unterscheiden. Konnte ihm dennoch der Widerspruch mit der Emanationslehre entgehen? Doch wohl kaum, wenn überhaupt von seinem Standpunkte aus ein Widerspruch zu entdecken war. Alfarabi scheint die Schöpfung mit dem Emanatismus in Einklang bringen zu können. Der Weltschöpfung durch Gott geht nicht schon eine Materie voraus; vielmehr wird diese selbst erst von Gott hervorgebracht[4]). Damit ist für Alfarabi der volle Inhalt des Schöpfungsbegriffes gegeben. Gott bringt die Welt aus nichts hervor, wenn er deren einziger Urheber ist. Ein weiteres Moment will Alfarabi nicht in den Begriff aufnehmen. Dann mag er trotz

---

[1]) a. a. O. S. 37. 46. 134. [2]) a. a. O. S. 95.

[3]) Dieterici, Der Musterstaat von Alfarabi. Aus dem Arabischen übertragen. Leiden 1900. S. 23. Vgl. Philosophische Abhandlungen. S. 48 f.

[4]) Philosophische Abhandlungen. S. 37.

des Emanatismus von einer Hervorbringung aus nichts reden [1]). Die lauteren Brüder sprachen sich zwar, wie sich ergab, im nämlichen Sinne aus; nur scheint bei Alfarabi die Zusammenstellung von Schöpfung und Emanatismus mit vollem Bewußtsein zu geschehen.

In ähnlicher Weise gingen allenthalben Bestandteile der Religion eine gewisse Verbindung mit der Philosophie ein. So spricht auch der *liber de causis* trotz seiner neuplatonischen Richtung sehr häufig von einer Schöpfung [2]). Der Inhalt des Begriffes scheint auch hier die Emanationslehre nicht auszuschließen. Die Erschaffung gilt zwar als eine nur dem Urwesen eigene Thätigkeit, beschränkt jedoch ihren besonderen Charakter abermals auf den Ausschluß eines materiellen Princips. Während das endliche Sein auf die Mitteilung von Formen angewiesen ist und deshalb schon ein Seiendes voraussetzt, genießt das Urwesen das Vorrecht der Erschaffung [3]). Dieser Standpunkt steht zwar einer dualistischen, aber nicht einer emanatistischen Welterklärung im Wege. Den Orthodoxen ist es denn auch nicht entgangen, daß sich die Philosophen damit eine Ausdrucksweise aneignen, die zu ihren Ideen nicht paßt. Algazel und Halewi

---

[1]) Alfarabi steht in der Frage nach dem Ursprung der Welt weiter von Aristoteles ab, als Worms (a. a. O. S. 22 ff.) annimmt. Der Gedanke, daß die Welt entstanden ist, nachdem sie vorher nicht gewesen war (Philosophische Abhandlungen. S. 137), und daß sie in Gott ihre einzige Ursache hat, wird klar ausgesprochen. Wenn Alfarabi den Charakter des Zeitlichen von der Weltentstehung ausschließt, so hat er hiebei, wie er selbst ausdrücklich erklärt, den aristotelischen Zeitbegriff im Auge. Die Welt entstand nicht allmählich, sondern in einem unteilbaren Augenblick. Die Zeit, das Nacheinander, das Maß der Himmelsbewegung, beginnt erst mit dem Dasein der Welt. Die Weltentstehung fällt daher noch nicht in die Zeit. Philos. Abhandlungen. S. 37. 143. Vgl. oben S. 10 f. Vgl. Philo bei Zeller. Geschichte der griechischen Philosophie. III, 2 S. 380. Das Eindringen theistischer Elemente ist hier nicht zu verkennen. Immerhin ist der Gedanke an eine ewige und notwendige Weltentstehung bei Alfarabi nicht völlig beseitigt (Philos Abhandlungen. S. 38. 96), darf aber nicht mit De Boer (Geschichte der Philosophie im Islam. S. 105) als seine ganze Lehre hingestellt werden.

[2]) Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg i. B. 1882. S. 14.

[3]) a. a. O. S. 93.

haben deshalb hiegegen Einspruch erhoben [1]). Die allgemeine Erscheinung könnte noch an vielen Einzelheiten veranschaulicht werden. So hat der *liber de causis* unter dem Einfluß der Religion die Redeweise seines griechischen Vorbildes auch sonst vielfach abgeändert [2]). Die Theologie des Aristoteles redet fortwährend von Schöpfer und Schöpfung [3]), weshalb sich Alfarabi auf sie berufen konnte, um Aristoteles als Vertreter der Schöpfungsidee hinzustellen [4]). Schahrastâni läßt die Philosophen Griechenlands durchweg in der Sprache der Theologen reden. Selbst Avicenna hat sich den Einflüssen der Theologie nicht entzogen, weshalb ihm Averroes Vorwürfe macht [5]). Die Erscheinung ist mithin eine allgemeine; sie kennzeichnet die arabische Philosophie überhaupt. In der Frage nach dem Ursprung der Welt wurden die Lehren der hellenischen Denker modificiert. Die hellenische Philosophie trägt auf dem arabischen Boden den veränderten Verhältnissen Rechnung; sie kommt den religiösen Anschauungen wenigstens teilweise entgegen. Die Neuerung beschränkt sich bald auf eine Anbequemung an den theologischen Sprachgebrauch, bald bedeutet sie eine Aneignung religiöser Ideen, wenn auch in abgeschwächter Form.

Avencebrol traf also in dieser Hinsicht gefestigte Verhältnisse an. Nicht sein persönlicher Standpunkt oder das Judentum überhaupt braucht zur Erklärung der religiösen Elemente in seiner Philosophie herangezogen zu werden. Die hellenische Spekulation erfuhr jene Umgestaltung auf dem Wege durch Syrien und Arabien. Unter den Anhängern Muhammed's nötigten schon äußere Rücksichten zur Konnivenz gegenüber der Religion. Bei der physischen Macht, die zu Gunsten der Ortho-

---

[1]) Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters. Gotha 1877. S. 130 f. De Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd. Straßburg 1894. S. 36 f.

[2]) Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute. S. 14.

[3]) Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Leipzig 1883. S. 55 ff.

[4]) Philos. Abhandlungen. S. 37.

[5]) Worms, a. a. O. S. 27.

doxie in Bereitschaft stand, bei dem ausgeprägten Fanatismus, der sich jener Machtmittel alle Zeit eifrig bediente, war es nicht ratsam, das Dogma ganz beiseite zu setzen.

Der Wille.

Gleich der Gottesidee läßt auch die mit ihr enge verbundene Willenslehre den Einfluß der religiösen Betrachtungsweise erkennen. Auch hier verrät sich zum Teil eine Tendenz, die nicht aus einer pantheistischen, sondern aus einer theistischen Weltanschauung fließt. Von Plotin entfernt sich Avencebrol in diesem Abschnitt noch erheblich weiter als in der eigentlichen Gotteslehre. Es ist kaum möglich, beim griechischen Neuplatoniker einen Keim zu unserm Lehrpunkt nachzuweisen, wie Joël will [1]). Der Umstand, daß Plotin ab und zu eines Willens gedenkt, hat bei dem ganzen Charakter seines Systems wenig zu bedeuten [2]). Sicher hat ein Wille im Sinne des Theismus in der plotinischen Philosophie keinen Raum. Aber auch der Willenslehre Avencebrol's bietet sich kein Anknüpfungspunkt dar. Im *Fons vitae* ist der Wille in den Mittelpunkt des Systems gerückt. Seine Charakteristik läßt mannigfache Gesichtspunkte erkennen. Insbesondere erscheint der Wille bei Avencebrol als göttliche Kraft, göttliches Wort und göttliche Weisheit. Mit Recht hat man darum hauptsächlich in der Logoslehre Philo's ein Vorbild erblickt [3]). Die angeführten Merkmale sind dort ebenfalls schon vereinigt. Auch das Schwanken zwischen einem göttlichen Attribut und einer selbständigen Hypostase ist bereits gegeben. Ebenso gleicht der Wille dem Logos in seinem Verhältnis zur Welt. Der Wille hat die Welt gebildet und tritt zu ihr in Beziehung wie die Seele zum Leibe [4]). Er ist das Princip, durch welches Gott nach außen thätig ist. Er hält das Weltall zusammen [5]), durchdringt alles Seiende [6]), ist über das ganze Universum ausgegossen [7]). Der Wille bethätigt sich in Allem und ist das Princip

---

[1]) a. a. O. S. 9.
[2]) Vgl. Zeller III 2 (3). S. 485 [1]).
[3]) S. oben S. 3. [4]) F. v. III 38, p. 326, 4.
[5]) II 13, p. 46, 8. Vgl. I 5, p. 7, 15.
[6]) a. a. O. [7]) V 39, p. 327, 15.

aller Bewegung [1]). Avencebrol entlehnt hier die Züge deutlich dem philonischen Logos und damit zugleich der platonischen Weltseele [2]). Der Wille Avencebrol's steht dem philonischen Logos näher, als der Ausdruck vermuten läßt. Ein Wille im theistischen Sinne darf auch beim Verfasser der „Lebensquelle" nicht gesucht werden. Der göttliche Wille bei Avencebrol unterscheidet sich wenig von einer unpersönlichen Kraft [3]). In der Willenslehre des jüdischen Denkers lebt die griechische Logoslehre von neuem auf, jedoch in veränderter Gestalt. Der Logos zeigt sich jetzt vor allem als Wille; damit führt die Entwicklung über Philo und die griechische Philosophie hinaus. Wieviel schließt diese Bewegung in sich? Welche Änderungen erfährt der Logos auf dem Wege von der antiken Philosophie bis zu Avencebrol? Die Beantwortung dieser Fragen erfordert zunächst ein Zurückgreifen auf den Ausgangspunkt der Bewegung.

Die Geschichte des Logos innerhalb der hellenischen Philosophie zerfällt in zwei Hauptphasen. Die eine wird durch Heraklit und die Stoa gebildet. Beiden gilt der Logos als göttliche Weltvernunft, als immanentes Princip der Weltordnung. Die andere Phase wird durch die spätere, insbesondere die alexandrinische Philosophie begründet. Sie ist durch den Synkretismus bedingt, der einerseits die heterogensten Erzeugnisse des griechischen Genius versöhnen will, andererseits der hellenischen Spekulation in der jüdischen Theologie eine neue Gedankenwelt erschließt. In ersterer Beziehung kreuzt sich der stoische Pantheismus mit der aristotelischen Gotteslehre. Das Bestreben, die Transcendenz des höchsten Wesens nach Möglichkeit zu steigern, ist für jene Periode charakteristisch. Das erste Sein bildet bei seiner unbegrenzten Vollkommenheit einen schroffen Gegensatz zur Welt und kann darum mit ihr nicht in Berührung gebracht werden. Dennoch soll alles Seiende sich von Gott herleiten. So wählt man den Ausweg, die Welt durch Mittelwesen entstehen zu lassen. Die Welt geht nicht mit einem Male und unmittelbar aus Gott hervor; das Sichtbare ist mit

---

[1]) I 2, p. 4, 14; V 40, p. 329, 15; V 43, p. 337, 6. V 37, p. 325, 4.

[2]) S. Zeller, a. a. O III, 2. S. 377 f. Vgl. S. 362 f.

[3]) Vgl. Joël, a. a. O. S. 49.

dem Urwesen nur durch Zwischenglieder verbunden [1]). Die letzteren werden nicht völlig neu erfunden, sondern durch Anknüpfung an frühere Produkte des philosophischen Geistes gewonnen. Sie lösen sich teils vom Urprincip, teils vom sichtbaren Kosmos ab. Im ersteren Falle wird das göttliche Wirken, im letzteren die kosmische Kausalität hypostasiert. So kommt die Philosophie einerseits zum göttlichen Nus, andererseits zur Weltseele und zur Natur. Die Weltseele taucht zum ersten Male bei Plato auf; nunmehr kommt der Gedanke einem teilweise veränderten Bedürfnisse entgegen [2]). Auch die Natur, die sich zwischen die Seele und die Körperwelt einschieben will, bildet keine ganz neue Erscheinung. Schon Aristoteles macht einen Anlauf zur Personifikation der allgemeinen Naturkraft, um damit die platonische Weltseele in anderer Gestalt wieder einzuführen [3]). Den Stoikern aber gilt der göttliche Logos als Weltseele und zugleich als Natur [4]). Von zwei Seiten her wird so die Kluft zwischen dem in jeder Beziehung transcendenten Gott und der materiellen Welt ausgefüllt. Auf diese Weise soll die göttliche Erhabenheit über die Welt gewahrt, zugleich aber allem Sein ein gemeinsamer Ursprung gegeben werden. An sich ist Gott in eine unerreichbare Ferne gerückt; nur durch sein Wirken wird ein Zusammenhang geschaffen. Das göttliche Thun wird aus dem göttlichen Wesen herausgestellt und damit der Weltproceß eingeleitet. — Aber nicht bloß die Nuslehre ist auf solche Art entstanden; die hier wirksame Tendenz hat auch zu anderen Bildungen geführt. Schon vor dem Neuplatonismus weiß das Buch *περὶ κόσμου* den aristotelischen Dualismus mit dem stoischen Pantheismus zu verschmelzen. Seinem Wesen nach steht Gott, so heißt es, der Welt gänzlich ferne; doch nähert er sich ihr mit seiner Kraft. Durch sie ist Gott in den Dingen thätig und begründet er die Ordnung der Welt. Die Einheit zwischen dem göttlichen Wesen und dem göttlichen Wirken wird dadurch gelockert; das Princip der

---

[1]) Zeller III 2 (3), S. 385. [2]) S. unten.
[3]) Zeller II 2 (3), S. 384. 422 f. [4]) Zeller III 1 (3), S. 143.

Thätigkeit beginnt sich vom Wesen abzulösen [1]. — Enger noch gestaltet sich der Anschluß an den Stoicismus in der Logoslehre der Alexandriner. Die göttliche Kraft wird hier zum Logos und ist wieder teilweise als Mittelwesen zwischen Gott und Welt hineingestellt. Bei Heraklit und den Stoikern fällt der Logos sachlich mit dem göttlichen Weltgrunde zusammen. Er ist nur eine besondere Seite der Gottheit. Die Gottheit wird als Logos bezeichnet, sofern sie das immanente Princip der Ordnung und Vernünftigkeit in der Welt ist [2]. In der alexandrinischen Philosophie ist der Logos mehr als eine Eigenschaft der Gottheit. Bei Philo wird er dem Urprincip wenigstens teilweise als eine zweite Hypostase gegenüber gestellt. Andererseits allerdings tritt er zur Gottheit wieder in engere Beziehung und gewinnt er den Charakter eines bloßen Attributes des höchsten Seins. So nimmt der Logos in der alexandrinischen Philosophie eine Zwitterstellung ein; er schwankt zwischen einem Attribut und einer Hypostase hin und her [3]. Es besteht zum Mindesten die Tendenz, den Logos mit dem Charakter einer selbständigen Substanz auszustatten.

Aber nicht bloß aristotelische und stoische Gedankengänge vereinigen sich hier; auch die platonische Philosophie liefert ihren Beitrag. Die Neupythagoreer haben die Ideen Plato's aus subsistierenden Wesen in göttliche Gedanken umgewandelt [4]. Von der stoischen Theologie entlehnen sie den Ausdruck Logos, um ihn auf die Ideen anzuwenden, die außerdem auch mit den Zahlen zusammenfallen. Die Ideen, *λόγοι* und Zahlen sind dasselbe, nämlich die ewigen Urformen der Dinge im Geiste der Gottheit [5]. Auch bei Philo sind die Ideen zugleich die *λόγοι* und auch — im Anschluß an eine ebenfalls berührte Anschauung — die Kräfte. Philo legt zudem die

---

[1] Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Oldenburg 1872. S. 174. Zeller, a. a. O. III 1, S. 640.

[2] Heinze, a. a. O. S. 55f. 169ff. Zeller I 2 (5), S. 665ff. III 1 (3), S. 146 ff. 157 ff. Anders will Aall den Logosgedanken bei Heraklit gefaßt wissen. Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie. Leipzig 1896. S. 40 ff. Vgl. zum Folgenden auch Theod. Simon, Der Logos. Leipzig 1902. S. 17 ff.

[3] Zeller III 2 (3), S. 378 f. [4] a. a. O. S. 120 f.

[5] Heinze, a. a. O. S. 180 f. Zeller III 2 (3), S. 119 ff.

Vielheit in eine Einheit zusammen; die Vielheit der Kräfte und λόγοι wird zur Kraft und zum λόγος mit Vorzug.

Auch damit sind die Quellen, aus welchen Philo schöpft, noch nicht vollzählig bezeichnet. Als gläubiger Jude ist unser Philosoph bemüht, mit den heiligen Schriften Fühlung zu halten. Die griechische Philosophie erscheint ihm nur als eine andere Form jener Wahrheit, die in den heiligen Büchern gelehrt wird. Eine solche Auffassung hegt Philo auch vom Logosgedanken. Hier fällt es übrigens nicht schwer, in den Büchern des alten Testamentes Analogien zu entdecken. Mit Recht findet der alexandrinische Philosoph dieselben in der Lehre von der göttlichen Weisheit und dem göttlichen Worte. Die Weisheit beschränkt sich in den alttestamentlichen Schriften nicht auf den Rang eines Attributes, sondern nimmt schon frühzeitig den Charakter einer zweiten Hypostase an [1]). Und insofern bildet sie eine Analogie zum philonischen Logos [2]). Eine Verschmelzung beider lag für die Alexandriner nahe. Im Buche der Weisheit wird sie angebahnt [3]), bei Philo ist sie vollzogen. Eine andere Analogie zum hellenischen Logos stellt sich in der jüdischen Lehre vom göttlichen Worte dar. Wie der Weisheit, so wird auch dem Worte zum Teil eine mehr selbständige Daseinsweise zugeschrieben. Dies insbesondere im Buche der Weisheit [4]).

---

[1]) Prov. 8, 22 ff. Eccli. 24, 5 ff. — Es trifft demnach nicht zu, daß die Hypostasierung der göttlichen Weisheit zum ersten Male im pseudosalomonischen Weisheitsbuche vorgenommen wird und schon in ihrem Ursprunge durch die hellenische Philosophie bedingt ist, wie Zeller (III 2 (3) S. 384) meint.

[2]) Doch dehnt Heinze die gemeinsamen Merkmale zu weit aus, wenn er annimmt, daß im Buche der Weisheit der stoische Pantheismus gelehrt werde. A. a. O. S. 195. Eine Durchdringung der Welt seitens der göttlichen Weisheit muß noch nicht pantheistisch gedeutet werden. Pantheistisch ist der Logos der Stoiker, weil diese Gott und Welt zusammenfallen lassen. Ein solcher Gedanke liegt der jüdischen Theologie und auch dem Buche der Weisheit ferne. Gott wird hier als transcendentes Wesen gedacht. Auch die göttliche Weisheit ist darum von der Welt verschieden, mag sie als göttliches Attribut oder als Hypostase vorgestellt werden.

[3]) Zeller III 2 (3), S. 271. Aall, a. a. O. S. 177.

[4]) Heinze, a. a. O. S. 200 ff. Aall, a. a. O. S. 179 ff.

Auch diese Auffassung geht in die Lehre Philo's über; sein Logos ist auch das göttliche Wort [1]).

In mehrfacher Hinsicht gewinnt demnach der Logos durch die alexandrinische Philosophie eine neue Gestalt. Die zahlreichen Gedankenrichtungen, die sich hier miteinander vereinigen, machen aus der einfachen und einheitlichen Idee ein mehrfach zusammengesetztes Gebilde. Der Logos ist nicht mehr bloß göttliche Eigenschaft, sondern auch selbständige Hypostase. Die letztere Auffassung geht in erster Linie auf das Bedürfnis zurück, die Lücke auszufüllen, die durch die Steigerung der göttlichen Transcendenz zwischen Welt und Urwesen entsteht. In sekundärer Weise darf vielleicht auch für diese Seite des Logosgedankens auf den Einfluß der jüdischen Theologie verwiesen werden. — An dieses Stadium der Logoslehre, wie es durch die alexandrinische Philosophie dargestellt wird, knüpft Avencebrol an. Nicht Plotin ist hierin Vorbild. Bei ihm ist zwar der Logos nicht völlig verschwunden, hat jedoch seinen Charakter abermals erheblich verändert. Er ist noch weiter von der Gottheit hinweggerückt. An die Stelle des philonischen Logos ist der Nus getreten. Die Einheit des Logos hat sich vollständig in eine Vielheit von *λόγοι* aufgelöst. Diese sind die Ideen, sofern sie vom Geiste zur Seele herabsteigen und von da aus als Formen in die Materie eingehen [2]). Von dieser Gestaltung der Logoslehre sieht Avencebrol ab; er greift auf die alexandrinische Schule zurück. Die auffallendste Neuerung, die beim mittelalterlichen Denker zu Tage tritt, betrifft zunächst den Ausdruck. Jenes eigenartige, zwischen einem göttlichen Attribute und einer Hypostase hin- und herschwankende Princip, dem die Rolle des Weltbildners zugedacht wird, heißt zwar noch Kraft, Weisheit und Wort, aber nicht mehr Logos oder Vernunft. Der gewöhnliche Ausdruck ist ein ganz anderer, aus dem Logos ist ein Wille geworden. Dieser Gesichtspunkt wird von Avencebrol durchaus in den Vordergrund gestellt. Damit schlägt die Bewegung eine Richtung ein, die über die griechische Philosophie hinausführt. Schon Aristoteles hat den Willen aus der Gottheit

---

[1]) Heinze, a. a. O. S. 230.

[2]) Heinze, a. a. O. S. 315f. Zeller III 2 (3), S. 553f.

im Princip vollständig verdrängt. Die spätere Philosophie ist ihm darin gefolgt. Die Weltentstehung ist ein notwendiger Proceß und zeigt als erstes Stadium den göttlichen Nus, setzt aber in keiner Weise einen Willen voraus. Für einen persönlichen Willen bietet das neuplatonische System keinen Raum. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß zuweilen auch ein Neuplatoniker einen Willen erwähnt [1]). Die Darstellung Avencebrol's weist daher auf eine andersgeartete, dem Pantheismus entgegengesetzte Weltanschauung hin. Ein göttlicher Wille schließt sich nur mit einer theistischen Weltbetrachtung zu einer inneren Einheit zusammen. Avencebrol's Willensidee als solche ist dem Theismus entlehnt, wie er im muhammedanischen Dogma verkörpert ist. Durch den Islam erfährt der christliche Theismus eine bedeutende Steigerung. Der Wille, die Schöpfermacht ist die hervorstechendste Eigenschaft Gottes [2]). Daher gilt es als unzulässig, Gott Ursache zu nennen; nur der Ausdruck Schöpfer soll der Wirklichkeit gerecht werden. Der Begriff Ursache droht in den Augen der arabischen Theologen die Freiheit der göttlichen Schöpferthätigkeit durch eine unbeugsame Notwendigkeit zu ersetzen [3]). Die göttliche Allmacht wird schlechterdings über alle Grenzen hinausgehoben. Sie absorbiert jede endliche Kausalität [4]). Einzelne gehen soweit, der göttlichen Allgewalt auch die obersten metaphysischen Wahrheiten zu unterwerfen; der Satz des Widerspruches soll für die göttliche Allmacht keine unübersteigliche Schranke bilden [5]). Die Lehre Algazel's, dieses entschiedenen Verfechters der Orthodoxie, darf vielleicht in diesem Punkte als Beispiel dienen. Der Wille gewinnt eine Bedeutung, die jeden anderen Gesichtspunkt zu verdrängen droht.

---

[1]) Vgl. oben S. 15.

[2]) Schahrastâni, Religionspartheien und Philosophenschulen. Aus dem Arabischen übersetzt v. Haarbrücker. Halle 1850—1851. I. S. 107.

[3]) Maimonides, Guide des égarés. Ed. Munk, I. S. 313 f. — Mit Unrecht behauptet Munk (Guide. I. S. 314 [1])) und nach ihm Worms (a. a. O. S. 41 [4])), daß Plotin dem Urwesen das Prädikat Ursache aus dem nämlichen Grunde vorenthält, wie später die Mutakallimûn. Der Gedanke des Neuplatonikers (Enn. VI, 9, 3) ist ein völlig anderer.

[4]) Schahrastâni, a. a. O. I. S. 106 f. Maimonides, Guide (Munk). I. S. 393 f. 428. De Boer, Widersprüche. S. 36 f.

[5]) De Boer, a. a. O. S. 80.

Mit den Mutakallimûn läßt Algazel die Möglichkeit alles Endlichen im Willen begründet sein. Dazu kommt, daß der göttliche Wille jede andere Kausalität nahezu verschlingt. Die Naturdinge werden ihrer Aktivität völlig beraubt. Nicht die Körper wirken aufeinander; der göttliche Wille wirkt in ihnen. Nur der Wille hat eine Kausalität; das Willenlose kann höchstens Veranlassung oder Bedingung sein. Der endliche Wille nimmt bei Algazel eine unsichere Stellung ein [1]. Es begreift sich, daß der Wille auch unter den göttlichen Eigenschaften im Vordergrunde steht. Gott wird vor allen Dingen als Wille gedacht. Mit dieser Auffassung tritt Algazel in bewußten Gegensatz zu den Anhängern der hellenischen Philosophie. Letztere hebt die Persönlichkeit Gottes auf; Algazel bekämpft einen solchen Gottesbegriff. Er will Gott als ein Wollendes und darum als ein persönliches Wesen gedacht wissen. Nicht eine blinde Kraft oder ein naturnotwendiger Emanationsproceß hat die Welt hervorgerufen, sondern ein freier schöpferischer Wille. Der Wille wird von Algazel in jeder Beziehung an die erste Stelle gesetzt. Das Selbstbewußtsein ist für ihn nicht denkbar ohne einen vorhergehenden Willensakt. Und auch soweit die göttliche Thätigkeit auf die Welt gerichtet ist, zeigt er sich geneigt, das Wollen dem Erkennen vorauszuschicken [2]. Damit bekennt sich Algazel zu einer Anschauung, die derjenigen der Philosophen diametral entgegengesetzt ist. Während letztere den Willen, soweit sie ihn nicht gänzlich unterdrücken, auf eine besondere Bestimmung des Erkennens reducieren [3], ist der arabische Denker beinahe daran, das Denken dem Wollen zum Opfer zu bringen.

---

[1]) De Boer, a. a. O. S. 36 ff.

[2]) De Boer, a. a. O. S. 56 ff. Vgl. De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. S. 143 f.

[3]) So Ǧahiẓ, ein Führer der Mutaziliten. Er hat sich, wie berichtet wird, mit den Philosophen eingehend beschäftigt und läßt das Wollen im Bewußtsein aufgehen. Frei ist ein Akt, der mit Bewußtsein gesetzt wird. Schahrastâni, a. a. O. I. S. 77. Ebenso Ḥajjat. A. a. l. S. 79 f. Auch die lauteren Brüder verraten eine Neigung, die Willensthätigkeit im Bewußtseinsakte aufzulösen. „Der freie Wille ist die Hindeutung in der Vorstellung auf das Entstehen von Etwas, dessen Sein und Nichtsein möglich ist." Weltseele, S. 178. — Die Auffassung hat ihren Ausgangspunkt bei Aristoteles,

So treffen auf arabischem Boden mit dem Bekanntwerden der griechischen Litteratur ganz entgegengesetzte Weltanschauungen zusammen. Doch sollten diese Denkrichtungen trotz ihres Gegensatzes nicht für immer einander fremd gegenüberstehen. Die Geschichte weiß die entlegensten Gedankenelemente einander näher zu bringen. Die räumliche Annäherung mußte auch im vorliegenden Falle alsbald zu wirklichen Kombinationen führen. So sehr neuplatonischer Pantheismus und muhammedanischer Theismus einander ausschließen, die Versöhnung beider wurde dennoch versucht. Nicht bloß der Schöpfungsgedanke, auch der Wille fand Eingang in die neuplatonische Philosophie. Beide Ideen treten in enge Beziehung zu einander; der Wille zeigt sich von Anfang an in unmittelbarer Verbindung mit dem göttlichen Schöpferworte. Hellenische Einflüsse scheinen hiebei neben jüdisch-christlichen frühzeitig zur Geltung zu kommen. Auch bei den Arabern wird nämlich das göttliche Wort sehr gerne von Gott abgelöst und als ein Mittelwesen hingestellt. Doch besitzt es nicht mehr den Charakter der Persönlichkeit, wie in der christlichen Theologie. Es erscheint nicht als zweite göttliche Person; der strenge Einheitsgedanke der muhammedanischen Gotteslehre schließt eine solche Gestaltung der Idee aus. Das göttliche Wort ist in der arabischen Theologie, soweit es sich vom göttlichen Wesen trennt, eine hypostasierte unpersönliche Thätigkeit. Zudem löst sich die Einheit regelmäßig in eine Vielheit auf; das göttliche Wort geht in eine Vielheit von göttlichen Akten auseinander. Zu fortgesetzten Streitigkeiten gibt die Frage Anlaß, ob das göttliche Wort erschaffen oder ewig ist. Für die Ewigkeit des Wortes treten die orthodoxen Theologen ein, während sich die Mutaziliten anders entscheiden [1]. Daneben wurde von manchen sowohl ein ewiges wie ein zeitliches Wort festgehalten [2]. In dieser letzteren Form erinnert

---

der eine Handlung als willkürlich *(ἑκούσιον)* erklärt, wenn sie vom Urheber mit Kenntnis der Umstände vollzogen wird (Eth. Nik. III, 3. 1111 a 22), das *ἑκούσιον* jedoch vom freien Willensakt (*προαίρεσις*) unterscheidet.

[1]) Schahrastâni, a. a. O. I. S. 40. 92f. Vgl. Le Livre de la création et de l'histoire D'Abou-Zéid Ahmed Ben Sahl El-Balkhî. Publié et traduit par M. Cl. Huart. Tome I. Paris 1899. S. 95.

[2]) Schahrastâni, a. a. O. S. 93.

die Lehre an die stoische Unterscheidung zwischen einem λόγος ἐνδιάθετος und einem λόγος προφορικός. Deutlicher noch wäre die Analogie, wenn ein späterer Denker, etwa Philo, jene Unterscheidung vom Menschen auf den göttlichen Logos übertragen haben sollte [1]). In jedem Falle tritt Gott durch sein Wort nach außen hervor. Durch sein Wort hat Gott die Welt erschaffen. Die Erschaffung ist eine Funktion des göttlichen Wortes und wird demgemäß als ein Sprechen gekennzeichnet. Durch ein gesprochenes Wort, durch ein „sei" hat Gott die Dinge in das Dasein gesetzt [2]). Das Wort ist mithin die Kundgebung der göttlichen Schöpfermacht [3]). Wort und Wille werden daher geradezu ineinander gelegt; beide bezeichnen die äußere, schöpferische Wirksamkeit Gottes. Wie das Wort in eine Vielheit von Akten zerfällt, so muß darum auch der Wille in eine Mehrheit von Bethätigungen auseinander fließen. Die platonischen Ideen und die philonischen Kräfte sind nunmehr durch Worte und Willensakte ersetzt. Auch darin bekundet der Wille die Übereinstimmung oder vielmehr Identität mit dem Worte, daß er ebenfalls bald als ewig, bald als zeitlich hingestellt wird. Solche Vorstellungen vom göttlichen Worte und Willen waren den Arabern längst vor Avencebrol geläufig, wie folgende Nachrichten zeigen.

Zu erwähnen ist hier vor allem ein Denker aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, nämlich Abu-l-Hudail al-Allaf, das Haupt einer mutazilitischen Sekte. Die göttlichen Willensäußerungen werden von ihm als absolute, subjektlose Bethätigungen gedacht [4]). Abu-l-Hudail wird als der Erste bezeichnet, der die Lehre von absoluten Willensthätigkeiten aufgestellt hat. Zugleich hebt der Historiker ausdrücklich hervor, daß später auch Andere

---

[1]) So nämlich Heinze, a. a. O. S. 232 ff. Aall, a. a. O. 197 f. Anders jedoch Zeller III 2 (3), S. 375 ff.

[2]) Koran, Sur. 16, 42; 36, 82. Vgl. Schahrastâni, I. S. 122.

[3]) Wie innig beide Begriffe miteinander verwachsen sind, verrät auch die Theologie des Aristoteles, wenn sie zur Bezeichnung der Macht regelmäßig den Ausdruck kalima gebraucht, einen Ausdruck, der sonst nur „Wort" bedeutet. Dieterici, Theologie des Aristoteles. Deutsche Ausgabe. S. 188.

[4]) Schahrastâni, a. a. O. I. S. 49.

in dieser Bahn gewandelt sind [1]). Als solche werden Al-Ǧubbâi und Abu Hâšim gekennzeichnet, ebenfalls Anhänger der mutazilitischen Schule. Es gibt, so lehren sie, Willensthätigkeiten, die keinen Träger haben. Gleichwohl werde Gott durch sie beschrieben und sei er dadurch ein Wollender [2]).

Einen analogen Gedanken will offenbar Bišr ibn al-Mu'tamir aussprechen. Er unterscheidet zwei Seiten des göttlichen Willens, sofern er ihn teils „als Eigenschaft des Wesens", teils „als Eigenschaft des Thuns" betrachtet. Der Wille ist Eigenschaft des göttlichen Wesens; denn Gott hört nicht auf, seine Werke und den Gehorsam seiner Geschöpfe zu wollen. Gott ist nämlich allweise; es ist aber nicht möglich, daß er das Gute weiß, ohne es zu wollen. Der Wille ist auch Eigenschaft des göttlichen Thuns; durch den Willen hat Gott „das Thun seiner selbst im Zustande seines Hervorbringens gewollt, was also eine Schöpfung für ihn sei und der (eigentlichen) Schöpfung vorangehe; denn das, wodurch die Sache sei, könne nicht mit ihr zusammen sein, und er habe durch ihn (den Willen) das Thun seiner Verehrer gewollt, das ist das Gebot desselben" [3]). Der Wille als Eigenschaft des Thuns bedeutet darnach ein Glied, das zwischen Gott und die Schöpfung hineinfällt.

Ferner wird über Mu'ammar berichtet, daß er den Willen Gottes, sofern er zu den Dingen in Beziehung steht, sowohl von Gott als von der Schöpfung unterscheidet [4]). Mu'ammar und Al Mu'tamir werden ebenfalls zu den Mutaziliten gezählt. Die ganze Schule in Basra soll den Willen von Gott getrennt haben [5]).

Deutlich ist diese Willenslehre auch in der Sekte der Karrâmîja ausgeprägt. Das Hervorbringen wird als eine Mittelstufe zwischen Schöpfer und Schöpfung vorgestellt. Dieses eigenartige Zwischenstadium umfaßt sowohl die Akte der Erschaffung wie jene der Vernichtung. Es ist identisch mit dem göttlichen Worte und dem göttlichen Willen. Durch sein Wollen, durch das Schöpferwort „sei" ruft Gott die Dinge hervor. Die Erschaffung ist ein Werk des Wortes und des Willens. Einer

[1]) a. a. O. [2]) a. a. O. S. 80.
[3]) a. a. O. S. 66. [4]) a. a. O. S. 69.
[5]) Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre. S. 262f.

Mehrheit von Geschöpfen entspricht eine Mehrheit von Schöpfungsakten. Man unterscheidet jedoch einen ewigen Willen und zeitliche Willensakte. Die letzteren beziehen sich auf die in der Zeit entstehenden Dinge und können nicht als göttliche Attribute gelten [1]).

Die Sekte der Batinîja hebt das göttliche Wesen über alle menschlichen Begriffe hinaus. Das höchste Sein darf weder als existierend noch als nichtexistierend, weder als wissend noch als nichtwissend, weder als mächtig noch als machtlos bezeichnet werden. Jede Aussage eines bestimmten Prädikats schließt eine Verähnlichung mit dem Geschöpfe ein. Darum ist Gott auch weder ewig noch entstanden; „sondern das Ewige ist sein Gebot und sein Wort und das Entstandene seine Schöpfung und seine Creatur". Durch sein Gebot hat Gott die erste Vernunft hervorgebracht, durch deren Vermittlung die zweite Seele [2]). Das Gebot ist offenbar nichts anderes als der Wille. Wort und Wille sind wieder ein und dasselbe, ein aus Gott heraustretendes Mittelwesen. Das „Ewige" wird nicht mehr über alles menschliche Erkennen hinausgerückt, sondern zwischen Gott und die erste Vernunft hineingestellt. Die Willenslehre ist demnach hier schon, wie bei Avencebrol, mit dem neuplatonischen System kombiniert.

Den Arabern ist diese Willensidee so geläufig, daß sie dieselbe schon bei den Philosophen des Altertums suchen. Die Frage, wie sich das Hervorbringen zum Hervorgebrachten verhält, welche Stellung der Wille zum Wollenden und zum Gewollten einnimmt, wurde angeblich schon im Altertum erörtert und teilweise im Sinne der vorgeführten Denkweise entschieden. Anaxagoras allerdings soll keine Neigung bekundet haben, den Willen oder das Thun Gottes zu hypostasieren. Weder der Wille noch das Thun könne an sich bestehen; beide bedürfen zur Existenz eines Subjektes [3]). Anders sollen die Koryphäen der griechischen Philosophie, Plato und Aristoteles, geurteilt haben. Sie halten, so wird erzählt, das Thun für eine eigene, vom Willen und vom Gewollten verschiedene Form. Die Form

[1]) Schahrastâni, a. a. O. I. S. 121 ff. [2]) a. a. O. I. S. 221 f.
[3]) a. a. O. II. S. 126.

des Hervorbringenden, die des Hervorgebrachten und die des Hervorbringens müßten auseinandergehalten werden. Die erstere sei eine thätige, die zweite eine passive, die letztere nehme eine Mittelstellung ein [1]). Die Übertragung dieser eigentümlichen Betrachtungsweise auf die antiken Denker läßt erkennen, daß dieselbe für die Araber des 11. Jahrhunderts immerhin auf alter Überlieferung beruhte.

In einer besonderen Gestalt findet sich der Gedanke auch bei den lauteren Brüdern. Sie schieben ebenfalls eine Hypostase zwischen Gott und die Vernunft ein, beschreiben dieselbe jedoch als göttliches Weltgesetz, als die personificierte Weltordnung. Sie unterscheiden eine eigene Wissenschaft von der „Leitung", eine Wissenschaft, die sich in erster Linie auf jenes göttliche Urgesetz, d. i. auf die sittliche Weltordnung erstreckt [2]). Wie der Natur die Seele, der Seele die Vernunft, so geht der Vernunft das Urgesetz voraus. Die Natur ist die Dienerin der Seele, diese die Dienerin der Vernunft, letztere die Dienerin des Urgesetzes [3]). Sogar eine Seele des Urgesetzes wird erwähnt, ein Umstand, der hinlänglich andeutet, daß man das Urgesetz mehr oder weniger personificiert [4]). Die Verschiedenheit vom göttlichen Sein wird dadurch hervorgehoben, daß das Urgesetz als etwas Gewordenes dargestellt wird [5]). Das Urgesetz der lauteren Brüder ist sichtlich nichts anderes als der stoische Logos in einer neuen Form. Letzterer ist wesentlich göttliches Gesetz, besonders auch im sittlichen Sinne. Nur trennen die lauteren Brüder das göttliche Weltgesetz vom göttlichen Wesen, um daraus eine eigene Hypostase zu machen. Als Wille wird dieses logosartige Princip nicht bezeichnet. Aber auch so tritt die nahe Verwandtschaft mit der Willenslehre der arabischen Denker zu Tage, vorzugsweise, wenn man beachtet, daß auch am Willen das sittliche Moment hervorgekehrt wird; auch der Wille er-

---

[1]) a. a. O.

[2]) Dieterici, Die Logik und Psychologie der Araber im 10. Jahrhundert. Leipzig 1868. S. 16. Vgl. De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. S. 87.

[3]) Logik und Psychologie, S. 123.

[4]) a. a. O. S. 124. [5]) a. a. O. S. 131.

scheint als Urheber der sittlichen Ordnung, er ist geradezu das göttliche Gebot[1]).

Darnach steht fest, daß die Lehre über den Willen schon frühzeitig einen Bestandteil der arabischen Spekulation bildet. Oftmals wird das göttliche Wollen und Wirken hypostasiert. Der Wille ist offenbar längst dem neuplatonischen System eingegliedert. Wille und Wort fallen zusammen. In diesen Punkten bewegt sich Avencebrol in ausgetretenen Geleisen. Noch ein Moment darf angeführt werden. Die Araber verselbständigen nicht so fast den Willen, als das Wollen oder Wirken; sie kennen subjektlose Willensakte. Avencebrol kommt an diese Auffassung mindestens sehr nahe heran, wenn er den Willen an sich mit dem göttlichen Wesen identificiert, den Willen mit der Thätigkeit jedoch von ihm unterscheidet[2]). Ein unmittelbares Vorbild freilich läßt sich damit dennoch nicht nachweisen. Zweifellos enthält die Willenslehre, wie sie dargelegt wurde, eine Analogie zum philonischen Logos. Soweit auch die Annahme eines göttlichen Willens zunächst von der griechischen Philosophie wegführen mag, die eigenartige Gestalt, in welcher der Wille auftritt, die Hypostasierung desselben und die Zusammenstellung mit dem göttlichen Worte begründen eine Verwandtschaft mit dem Logos des alexandrinischen Philosophen. Daß hellenische Gedanken nachwirken, dürfte denn auch besonders im Hinblick auf die lauteren Brüder[3]) mehr als wahrscheinlich sein. Hier ist die Stelle, wo Avencebrol über die mitgeteilten Fassungen der Idee hinausgeht. Der Zusammenhang mit Philo wird viel inniger gestaltet; es kommt zu einer vollständigen Verschmelzung des Willens mit dem antiken Logos. Dadurch ist die Willenslehre Avencebrol's bedingt. Es handelt sich hiebei, wie sich mit dem Gesagten unmittelbar ergibt, nicht um etwas wesentlich Neues, sondern nur um eine Fortsetzung des bereits Begonnenen. Die Analogie mit dem griechischen Logos war längst gegeben; bis zu einer vollständigen Zusammenlegung beider war kein sehr langer Schritt.

---

[1]) S. oben S. 25. Außerdem Schahrastâni I, S. 66. 69.
[2]) F. v. V 37, p. 325, 23. [3]) S. oben S. 27.

Auch der jüdischen Philosophie ist allem Anscheine nach der hellenische Logos schon vor Avencebrol bekannt geworden [1]). Aus Maimonides scheint zudem hervorzugehen, daß die Verbindung des Willens mit dem Worte auch innerhalb des Judentums eine alte Lehre war [2]). Ibn Zaddik bezeichnet die Willensidee als ein viel erörtertes Thema und zollt in diesem Punkte Pseudoempedokles eine besondere Anerkennung [3]). Auf Ibn Zaddik's und Falaqera's Angaben hin hält es M. Doctor für ausgemacht, daß Avencebrol in der Lehre vom Willen aus Pseudoempedokles geschöpft hat [4]). Indessen lassen sich in dieser Beziehung sichere Behauptungen kaum aufstellen. Ibn Zaddik könnte wohl auch nicht den Ausschlag geben, wenn seine Mitteilungen ganz bestimmt lauten sollten. Falaqera jedoch ist zwar geneigt, in einem unter dem Namen des hellenischen Philosophen im Umlaufe befindlichen Werke eine Quelle Avencebrol's anzuerkennen, redet aber in diesem Zusammenhang nicht vom Willen, sondern von Materie und Form [5]). Wenn er an einer anderen, von Guttmann citierten Stelle [6]) die Willenslehre auf die alten Philosophen zurückführt, so läßt sich höchstens vermuten, daß er wieder Pseudoempedokles im Auge hat. Soweit Schahrastâni dessen Anschauungen über den Willen mitteilt, ist es nicht wahrscheinlich, daß sie Avencebrol als Vorlage gedient haben [7]). Ibn Zaddik allerdings, der den Willen in jeder Hinsicht mit dem göttlichen Wesen eins sein läßt [8]), steht ihnen damit vielmals näher. Durch neu aufgefundene, von David Kaufmann bearbeitete und nach seinem Tode edierte Fragmente einer Schrift des Pseudoempedokles [9]) wird die For-

---

[1]) Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadia. Göttingen 1882. S. 47.

[2]) Guide des ég. I. S. 291 f.

[3]) M. Doctor, Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik. Nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern und zu Gabirol untersucht. Münster 1895. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. II. Heft II.) S. 13 f.

[4]) a. a. O. S. 48. [5]) Munk, Mélanges. S. 3.

[6]) Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol. S. 34 [1]).

[7]) Religionspartheien und Philosophenschulen. II. S. 97. 127.

[8]) M. Doctor, Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik. S. 47 ff.

[9]) Studien über Salomon ibn Gabirol. Von David Kaufmann. Budapest 1899.

schung gerade hinsichtlich der Quellen Avencebrol's am wenigsten gefördert.

In der Willenslehre Avencebrol's berührt sich sonach die arabische Theologie mit dem philonischen Logos; das Produkt, das auf solche Weise entsteht, wird dem neuplatonischen System einverleibt. Die Neuerung konnte sich nicht auf eine lediglich äußere Zusammenstellung fremder Gedankenelemente beschränken. Auch abgesehen von der Verschmelzung mit dem Willen mußte sich in der neuen Umgebung der Charakter des Logos verändern. Schon einmal hatte der hellenische Logos durch eine Annäherung verschiedenartiger Weltanschauungen eine wesentlich neue Gestalt bekommen. Die Vereinigung des stoischen Pantheismus mit der aristotelischen Theologie ließ ihn aus dem göttlichen Wesen teilweise heraustreten und zu einer eigenen Hypostase anwachsen. Die Elemente, die der Begriff einschließt, erleiden dadurch eine Verschiebung. Alte Auffassungen werden durch neue mehr oder weniger zurückgedrängt. Ähnliche Wandlungen gehen bei Avencebrol vor sich. Die neuplatonische Philosophie mußte die Stellung des Logos abermals verändern. Bei Heraklit und den Stoikern verknüpft sich der Gedanke mit einer Betrachtungsweise, die den denkbar engsten Konnex zwischen Gott und Welt herstellt. Der Kosmos verdankt seine Einrichtung und Ordnung dem unmittelbaren Walten einer göttlichen Vernunft. Im vollsten Gegensatz hiezu sind die Neuplatoniker bemüht, die Gottheit von jeder unmittelbaren Berührung mit der Erscheinungswelt zurückzuhalten. Philo hat bereits vorgearbeitet. Er ist ebenfalls bestrebt, dem Urwesen eine unbedingte Transcendenz zu sichern, und verdichtet deshalb den Logos zu einem Mittelwesen. Die Neuplatoniker gehen noch weiter; sie schieben eine Mehrzahl von Mittelwesen ein. Nicht bloß das Urwesen, auch der Logos steht bei Avencebrol in keiner unmittelbaren Beziehung zur körperlichen Welt. Die Stellung des Logos ist neuerdings eine andere geworden; die Bewegung führt damit noch weiter von den Stoikern hinweg. Es paßt nicht zum neuplatonischen Gedanken, im sichtbaren Universum die unmittelbare Kundgebung einer göttlichen Vernunft zu erblicken. Die Körperwelt ist nicht der unmittelbare

Abglanz einer göttlichen Intelligenz, sondern die letzte Stufe des Seienden, der unterste Niederschlag des Weltprocesses. So verliert denn der Logos bei Avencebrol vor allem jenes Merkmal, das bei Heraklit und den Stoikern sein Wesen in erster Linie bedingt, nämlich den Charakter der göttlichen Weltvernunft. Die Erkenntnis, daß es eine Weltordnung gibt, daß im Universum Gesetze herrschen, hat seiner Zeit den ephesischen Weisen zur Aufstellung seiner Logoslehre veranlaßt. Die Stoa hält diesen Gesichtspunkt ungeschwächt fest. Philo gibt ihn nicht preis, drängt ihn jedoch durch Aufnahme neuer Bestandteile merklich zurück. Bei Avencebrol hingegen ist jene Betrachtung, die bei Heraklit zu grunde liegt, durch anderweitige Momente gänzlich überwuchert. Philo konnte seinen Logos immerhin noch als Weltvernunft darstellen, da er ihn als das einzige Mittelwesen und als das immanente Princip der Weltwirksamkeit betrachtet. Bei Avencebrol befindet sich der Logos an dem der Körperwelt entgegengesetzten Pole aller Wirklichkeit. Bloß schwache Nachklänge der ehemaligen Auffassung lassen sich vernehmen. Vorübergehend wird gesagt, daß der Wille Alles ordne [1]. An einer anderen Stelle wird ihm eine messende Thätigkeit zugeschrieben [2]. Völlig ist das sittliche Moment abgestreift. Obschon göttlicher Wille verrät der Logos keinerlei Beziehung zu einer sittlichen Weltordnung. Der Gesamtcharakter der neuplatonischen Philosophie zeigt sich hier wohl auch in anderer Weise wirksam. Die sittliche Lebensaufgabe wird nicht mehr wie bei Heraklit und den Stoikern durch Konformierung gegenüber einem objektiven, in der thatsächlichen Weltordnung dargestellten Gesetze erfüllt, sondern durch Trennung von der materiellen Welt und der eigenen Natur und durch Rückkehr zum Ausgangspunkte des Seins.

Die bisher berührte Modifikation der Logosidee ist noch durch einen weiteren Umstand mit bedingt, nämlich durch das Dasein eines Nus. Letzterer verkörpert in sich bereits die göttliche Vernunft; für den Logos im alten Sinne bleibt darum kein Raum. Der Geist enthält jetzt die ideellen Vorbilder der Dinge.

[1]) F. v. III 38, p. 326, 7. Vgl. V 17, p. 289, 14.
[2]) V 42, p. 335, 26.

Philo hat im Logos die platonischen Ideen zusammen gefaßt[1]; der Neuplatonismus ersetzt hier den Logos durch den Geist. Avencebrol gibt dem Gedanken in Anlehnung an Plotin darin eine bestimmtere Gestalt, daß er in die Form des Nus den Inbegriff der Urformen verlegt[2]. Freilich ist der Wille nicht ohne Beziehung zu den Formen. Er wird als Urheber der Formen beschrieben[3]. Dennoch vertritt gegenüber den Urbildern der Dinge nicht der Wille, sondern der Geist die Stelle des früheren Logos. Die allgemeine Form, d. i. die Form des Geistes, ist in sich und unmittelbar die Gesamtheit der Formen; der Wille dagegen ist nur Ursache der allgemeinen Form. Nur Einzelnes scheint wieder an die ehemalige Gestalt des Logos zu erinnern[4].

Sonach wird das Moment der Vernunft aus dem Logos verdrängt. Im neuplatonischen System ist der Logos durch den Nus abgelöst. Avencebrol bezeichnet den Willen nicht als Vernunft, wohl aber als Wort. In letzterer Hinsicht behält er die philonische Gestalt des Gedankens bei; jenes Merkmal wird von ihm sogar, wie es scheint, verstärkt. Mit Philo spricht der mittelalterliche Denker auch von der göttlichen Weisheit. Nur scheinbar bekennt er sich damit zu einer Auffassung, die dem ursprünglichen Logosgedanken nahe verwandt ist; das ideelle Moment gewinnt trotzdem keine Bedeutung mehr. Der Logos Avencebrol's ist nicht mehr Vernunft, sondern wesentlich Wille oder vielmehr unpersönliche Kraft. Der Umstand, daß die „Lebensquelle“ weitaus in den meisten Fällen vom Willen redet, bedeutet keine weitgehende Annäherung an eine theistische Betrachtungsweise. Avencebrol beschreibt nicht einen persönlichen Willen, sondern eine Kraft[5], wie sie auch Philo kennt. Die Übereinstimmung mit dem alexandrinischen Philosophen ist hier besonders deutlich zu erkennen. Daß sich die gemeinsamen Elemente auch auf das Schwanken zwischen einem Attribute und einer Hypostase erstrecken, wurde erwähnt[6]. Ebenso leuchtet ein, daß die Stellung des Logos zur Welt durch die

---

[1]) S. ob. S. 18f. [2]) F. v. II 3, p. 30, 14. V 18, p. 290, 16. 291, 19. [3]) V 40, p. 330, 8. c. 42, p. 335, 5. [4]) Vgl. II 13, p. 46, 17. [5]) F. v. I 2, p. 4, 14. III 38, p. 326, 3. [6]) S. ob. S. 15.

Einführung weiterer Mittelwesen zwar verändert, aber nicht gänzlich umgestaltet wird.

Den unterscheidenden Merkmalen beider Denker darf noch ein anderes angereiht werden. Von Philo weicht Avencebrol auch dadurch ab, daß er dessen dualistischen Standpunkt aufgibt. Jener kann sich nicht dazu verstehen, das Weltganze auf eine einheitliche Ursache zurückzuführen; der Gottheit stellt er die ewige Materie gegenüber [1]). Avencebrol betont mit den Neuplatonikern zwar ebenfalls den weiten Abstand zwischen Gott und Materie, weiß aber andererseits dem metaphysischen Einheitsbedürfnis Rechnung zu tragen. Auch die Materie leitet ihr Dasein aus dem Wissen und Willen Gottes ab [2]). Doch kommt in diesem Punkte auch eine etwas andere Denkweise zum Ausdruck; nicht immer werden Materie und Form, die Konstitutive alles gewordenen Seins, auf einen in jeder Hinsicht einheitlichen Ursprung zurückgeführt. Zum Teil läßt der *Fons vitae* nur die Form aus dem Willen hervorgehen, während die Materie angeblich dem göttlichen Wesen entstammt [3]). Hier wird ein gewisser Dualismus beibehalten; die beiden Bestandteile des endlichen Seins sind schon in ihrem letzten Ursprung einigermaßen getrennt. Doch darf hierin kaum eine Nachwirkung der Annahme einer aus sich bestehenden Materie erblickt werden. Der Gedanke ist inniger mit dem System Avencebrol's verknüpft; er hat seine Wurzel in der Emanationslehre, wie sich später zeigen wird [4]).

Demnach geht einerseits eine beträchtliche Anzahl von Merkmalen des philonischen Logos auf den Willen Avencebrol's über. Daneben aber büßt der Gedanke im neuen System wesentliche Elemente ein. Verschwunden ist der ursprünglichste Gesichtspunkt, der im Logos das unmittelbare Princip des Weltgesetzes erkennen ließ, und die platonisierende Vorstellung, die im Logos die geistigen Urformen der Dinge vereinigte. Kurz, das ideelle Moment ist es, das bei Avencebrol aus dem Logos-

[1]) Zeller III 2 (3), S. 386 ff.

[2]) II 13, p. 47, 8. V 10, p. 274, 21. c. 37, p. 325, 22. c. 38, p. 326, 4. c. 39, p. 327, 21.

[3]) V 42, p. 333, 4. 335, 4. [4]) S. unten S. 36 f.

gedanken ausscheidet. Obschon der Wille mitunter auch Weisheit genannt wird, so ist er doch kein denkendes Princip. Jene Seite, durch die Gott vor allem nach außen hervortritt, ist im *Fons vitae* nicht die Vernunft, sondern die Kraft. Damit kommt die Entwicklung der Logosidee an einer Stelle an, die dem Anfangsstadium diametral entgegengesetzt ist. Gerade das gedankliche Element in der Welt hat den Philosophen von Ephesus zur Formulierung seiner Logoslehre bestimmt; Avencebrol hat das Ideelle durch das Dynamische ersetzt. Philo steht ungefähr in der Mitte dieses historischen Processes; er schwächt das gedankliche Moment dadurch ab, daß er zur alten Anschauung eine ganze Anzahl neuer hinzunimmt, und leitet so die Bewegung ein, die mit Avencebrol zum Abschluß gelangt.

Dem Neuplatonismus steht deshalb Avencebrol mit seiner Willenslehre näher, als es zunächst den Anschein gewinnen mag. Die arabische Theologie entfernt sich freilich mit ihrer scharfen Betonung des Willens von der späteren griechischen Philosophie sehr weit. Der Verfasser der „Lebensquelle" jedoch eignet sich im Grunde nur den Ausdruck, nicht den Gedanken an. Trotz des Willens hält er sich innerhalb der Grenzen des dynamischen Emanatismus. So wenig Plotin durch seine Nuslehre der Weltentstehung den Charakter des Blinden und Notwendigen nimmt, ebenso wenig Avencebrol durch seine Willenslehre. Er begnügt sich, einen emanatistischen Gedanken unter einem von einer theistischen Weltbetrachtung hergenommenen Ausdruck zu verbergen.

Die Neuerung, die der Begriff des philonischen Logos bei Avencebrol erfährt, ist demgemäß nicht dadurch bedingt, daß in den alten Ideenkomplex neue Elemente eingehen, sondern dadurch, daß wichtige Bestandteile ausscheiden. Der philonische Logos wurde des ideellen Charakters beraubt; dadurch entstand der Wille bei Avencebrol.

Begrifflich lassen sich mithin an der Entwicklung, die den philonischen Logos in den Willen Avencebrol's umwandelt, drei Phasen unterscheiden. Der Logos wird zum Willen [1]), in das

---

[1]) Joël, a. a. O. S. 49.

neuplatonische Lehrsystem versetzt [1]), unter dem Einfluß der neuen Umgebung seiner ideellen Merkmale entkleidet.

Das Bisherige läßt auch erkennen, daß die Willenslehre höchstens teilweise eine originelle Leistung Avencebrol's ist. In der Hauptsache schließt sich unser Denker Bewegungen an, die auch sonst in der arabischen Spekulation anzutreffen sind. Wie viel daneben seiner Originalität zugeteilt werden darf, ist vorderhand noch nicht auszumachen. Die Auffassung, derzufolge der Wille blos dadurch entsteht, daß Avencebrol das göttliche Sein nach einer besonderen Seite hin denkt, nämlich in seiner Beziehung zur Welt, „in seinem Wirken der Dinge und in den Dingen", „als schöpferische und bewegende Kraft" [1]), verkennt den thatsächlichen Charakter der Lehre. Die Entstehung derselben ist weniger einfach; der Wille ist, wie er im *Fons vitae* sich zeigt, ein vielmals komplicierteres Gebilde. Die sachliche, innere Bedeutung mag am Willen im System Avencebrol's hinlänglich gewürdigt sein, wenn er als schöpferische und bewegende Kraft Gottes gekennzeichnet wird; die Frage jedoch, wie die Lehre historisch entstand, ist damit noch nicht beantwortet. Die Geschichte charakterisiert die Willenslehre Avencebrol's als eine Erscheinung, welche die Zeichen verschiedener Perioden und Richtungen an sich trägt. Religion und Philosophie fließen auch hier in einander; ähnlich wie gegenüber der Schöpfungsidee [2]) wird auch in diesem Punkte die philosophische Anschauungsweise nur scheinbar modificiert. Abermals leiten sich die religiösen Einflüsse nicht vom persönlichen Standpunkt Avencebrol's her; sie liegen wieder vor ihm schon in der arabischen Spekulation überhaupt vor.

Der Geist.

Geht die Willenslehre zu einem ansehnlichen Teil auf Philo zurück, so erinnert der Geist zunächst wieder an Plotin. Die Erwägungen, die in der griechischen Philosophie zur Verselbständigung des Nus geführt haben, wurden angedeutet [3]). Der Gedanke entsteht aus dem Bestreben, das göttliche Wesen über die Grenzen menschlicher Faßbarkeit hinauszurücken. Die absolute

[1]) Joël, a. a. O. S. 49. [2]) S. oben S. 12 ff. [3]) S. oben S. 17.

Transcendenz verwehrt es den Neuplatonikern, menschliche Begriffe auf das Urprincip zu übertragen. Für die platonisch-aristotelische Denkweise fällt nun das höchste Sein mit dem vollkommensten Denken zusammen. In den Augen Plotin's bleiben auch solche Bestimmungen noch hinter dem Urwesen zurück. Das Urwesen ist weder Sein noch Denken, sondern steht über beiden. Sowohl das absolute Sein wie das absolute Denken sinkt eine Stufe tiefer herab. Der göttliche Nus kann nicht mit dem Ersten identisch sein, er ist etwas Späteres; der Nus ist zugleich das absolute Sein. Seine Denkthätigkeit begründet die intelligiblen Urbilder der Dinge. Hier befinden sich die Formen der Dinge in ihrem ersten Stadium; von da aus fallen sie auf tiefere Daseinsstufen herab. Der Nus enthält insofern alles Seiende in sich [1]. Aus dem Zurückgreifen auf die platonische Ideenlehre erklärt sich, daß Plotin schon im Nus die Zusammensetzung aus Form und Materie vorfindet.

Auch bei Avencebrol trägt der Geist die ideellen Urformen der Dinge in sich; er wird insofern geradezu mit der Gesamtheit des Seienden identificiert [2]. Ebenso hält der mittelalterliche Philosoph an der Zusammensetzung aus Materie und Form fest. Hier ist der Ort, einen nur kurz berührten Gedanken näher auszuführen [3]. Das Zweite ist, so lehrt Plotin, zunächst noch unbestimmt: es ist noch nicht Sein und noch nicht Geist. Beides wird es erst durch Hinwendung zum Urwesen [4]. So setzt sich der Nus aus zwei Principien zusammen; die Hinwendung zur Ursache läßt zum Unbestimmten das Bestimmende hinzutreten. Diese Vorstellung wirkt offenbar nach, wenn Avencebrol behauptet, daß die Formen im Geiste durch einen Blick von Seiten des Willens entstehen [5]. Das formelle oder bestimmende Princip tritt abermals erst nachträglich ein. Beide Denker zerlegen somit die Entstehung des Nus in zwei Phasen; daher die Zweiheit der Konstitutive. Wie die Entstehung des körperlichen

[1]) Zeller III 2 (3), S. 517[4]). [2]) F. v. V 18, p. 290, 11.

[3]) S. oben S. 33. [4]) Zeller III 2 (3), S. 512. 518[1]).

[5]) V 17, p. 289, 11. 20. Vgl. p. 288, 23. p. 290, 2. 5. V. 33, p. 319, 11. c. 37, p. 324, 18. — Die Theologie des Aristoteles übernimmt den plotinischen Gedanken in der ursprünglichen Gestalt, läßt aus dem Einen zunächst das „Wesen des Geistes" hervorgehen und dann durch einen Blick auf das Urwesen geformt werden. Vgl. unten S. 45.

Seins so wird auch diejenige des Geistes in zwei parallele Bewegungen aufgelöst; die eine hat ein materielles, die andere ein formelles Princip zum Ziele. Leicht knüpft sich daran die Neigung, die zwei Bestandteile des Nus schon in der Ursache zu trennen. Avencebrol hat diese Konsequenz thatsächlich gezogen. Ist das Unbestimmte im Geiste das Substrat, worin der Wille die Formen erzeugt, so mag es den Anschein gewinnen, daß jenes Unbestimmte in seinem Dasein jeder Wirksamkeit des Willens vorausgeht; es liegt nicht ferne, das Unbestimmte dem Willen zu entziehen, um es unmittelbar vom göttlichen Wesen abzuleiten [1]. Nicht etwa der Gedanke an eine unentstandene Materie wirkt in diesem eigentümlichen Dualismus nach; es handelt sich vielmehr um eine Auffassung, die sich als konsequentes Durchdenken der emanatistischen Idee erwies. Ist das Niedere in jedem Falle die Emanation und das Abbild des Höheren, so werden die Bestandteile des Ersteren irgendwie im Letzteren schon enthalten sein müssen. Auf Grund dieser Erwägung trägt Plotin die Zusammensetzung aus Materie und Form auch in die geistige Welt hinein [2]. Das folgerichtige Denken wird bei den endlichen Wesen nicht stehen bleiben dürfen. Wie die Körperwelt aus der Geisterwelt emaniert, so ist diese eine Ausstrahlung des Urwesens. Es entspricht darum der Konsequenz, die Unterscheidung jener beiden Wesensgründe bis zum Ausgangspunkt zurückzuschieben. Eine Analogie hat Avencebrol's Gedanke bei Pseudoempedokles, der die Urmaterie als das erste Erzeugnis des Welturhebers betrachtet [3].

Unter dem Drang der Konsequenz will der Emanatismus bei Avencebrol die Einheit des Urwesens auch in anderer Beziehung auflösen. Der jüdische Philosoph ist geneigt, die Vielheit der Formen noch über den Nus hinaus zu verlegen. Die Vielheit und Anordnung der Formen gründet bereits im göttlichen Willen [4]. In weiterer Verfolgung dieser Annahme behauptet der Autor, daß im Urwesen die Gesamtheit der Dinge

---

[1]) Vgl. Joël, a. a. O. S. 47. [2]) Zeller III 2 (3), S. 525 f.

[3]) Schahrastâni II. S. 91.

[4]) II 13, p. 46, 20. III 42, p. 173, 18. V 17, p. 289, 1. 13.

enthalten sei [1]). Auch hiefür konnte Plotin als Vorbild dienen: die Vielheit der endlichen Seins wirft auch bei ihm schon im Urwesen ihre Schatten voraus. Zwar gilt dem Neuplatoniker das oberste Sein als absolute Einheit; erst im Endlichen fließt die Einheit in eine Vielheit auseinander. Gegenüber dieser Zerteilung legt sich Plotin aber auch die Frage vor: Wie konnte aus der Einheit die Vielheit entstehen? Mußte die Vielheit nicht schon in der Einheit irgendwie enthalten sein? Der griechische Denker neigt dazu, diese Frage zu bejahen [2]). Die lauteren Brüder wollen vielleicht einen ähnlichen Gedanken aussprechen, wenn sie lehren, daß die Formen von Gott auf die Vernunft emanieren [3]).

Gewisse Hauptzüge der Nuslehre Plotin's sind nach dem Gesagten in den *Fons vitae* übergegangen. Indessen hat sich andererseits das Bild sehr wesentlich verändert. Der philonische Logos konnte, wie sich herausstellte, nicht ohne weiteres in die neuplatonische Philosophie verpflanzt werden; die neue Umgebung mußte die Gestalt des Logos modificieren. Der Nus sieht sich bei Avencebrol in eine ähnliche Lage versetzt. Er trifft nicht mehr in jeder Hinsicht die nämlichen Verhältnisse an wie bei Plotin; seine Bedeutung wird hiedurch beeinflußt werden. Neue Verhältnisse ergeben sich für den Geist besonders mit der neuen Fassung der Gottesidee. Es wurde dargethan, wie erheblich der mittelalterliche Denker in Vergleich mit dem antiken Neuplatonismus die Transcendenz des göttlichen Wesens abgeschwächt hat. Plotin nimmt es ernst mit der Behauptung, daß der letzte Grund alles Seins über jede Denkthätigkeit erhaben, der Nus also etwas Späteres ist. Avencebrol hingegen schreibt dem Urwesen selbst eine Denkthätigkeit zu, wodurch der Nuslehre im hergebrachten, d. i. antiken Sinne die Grundlage untergraben wird. Gerade deswegen mußte der griechische Denker den Geist vom Urwesen trennen, weil Urprincip und Denkthätigkeit ihm sich auszuschließen schienen. Entfaltet nun das Urwesen doch ein Denken, so besteht kein Anlaß, ihm einen selbständigen Nus anzureihen. Wenigstens kann eine etwa folgende Intelligenz

---

[1]) V 26, p. 305, 25. c. 31, p. 315, 21. Vgl. V 30, p. 312, 19.
[2]) Zeller III 2 (3), S. 495 [2]). [3]) Weltseele. S. 39.

nicht mehr als göttlicher Nus bezeichnet werden. Insofern wird bei Avencebrol die ursprüngliche Nusidee verwischt [1]).

Ferner unterläßt Avencebrol, das Urwesen über alles Seiende als solches hinauszuheben. Er betrachtet das Urprincip nicht mehr als das über allem Sein befindliche, sondern als das erste Sein, bezeichnet es als die „erste Wesenheit“ und als die „erste Substanz“. Dadurch wird der Geist abermals aus seiner ehemaligen Stellung verdrängt; er ist auch nicht mehr das absolute Sein. Damit harmoniert, daß Avencebrol zur Ergründung des Seienden zuletzt immer wieder über den Nus hinausgeht. Nicht im Nus, sondern in Gott haben Form und Materie ihren letzten Grund; jene stammt aus dem göttlichen Willen, diese aus dem göttlichen Wesen. Nicht vom Geiste, sondern von Gott werden Form und Materie zuerst gedacht [2]). Schon im Willen haben die Formen ihre vollkommenste Daseinsform [3]). Avencebrol läßt sich nicht bei einem abgeleiteten Princip festhalten; er dringt immer wieder bis zum Urprincip vor. Es entspricht daher nicht mehr seiner gewöhnlichen Anschauungsweise, wenn er gleichwohl vorübergehend den Geist als die feinste und einfachste aller Substanzen hinstellt [4]). Der Geist ist nicht mehr das erste Denken und auch nicht mehr das erste Sein, sondern das erste durch Verbindung von Materie und Form gebildete Wesen. Ihre Wurzeln treiben die beiden Bestandteile des gewordenen Seins freilich bis in das Urwesen zurück; im Geist jedoch vereinigen sie sich zum ersten Male zur Begründung eines eigenen Seins. Der Geist ist jenes Wesen, das durch die Vereinigung von Urform und Urmaterie zustande kommt: diese Seite ist es, die der Nus bei Avencebrol in erster Linie hervorkehrt. Die Zusammensetzung aus Materie und Form bildet den Gesichtspunkt, unter dem unser Philosoph das endliche Sein hauptsächlich ins Auge faßt. Das entstandene Sein überhaupt ist durch Materie und Form bedingt; als erstes Produkt der Verschmelzung beider entsteht der Geist. Die antike Nusidee ist vergessen. Der Geist ist nicht mehr

---

[1]) Vgl. Joël, S. 8 f. Guttmann, Salomon ibn Gabirol. S. 216 [4]).

[2]) V 27, p. 307, 4. [3]) V 17, p. 289, 1. 13.

[4]) V 10, p. 274, 21. c. 16, p. 288, 5.

der aus dem göttlichen Wesen herausgestellte göttliche Verstand, sondern eine zweite Intelligenz.

Wie sehr der mittelalterliche Denker den Standpunkt Plotin's verlassen hat, zeigt ferner ein Blick auf die Thätigkeit des Nus. Bei Plotin erstreckt sich die erkennende Thätigkeit des Geistes nur auf das eigene Sein und auf das Urwesen. Das tiefer Liegende ist seiner Erkenntnis entzogen [1]). Avencebrol gibt auch diese Anschauung vollständig auf; die engen Schranken, die der antike Neuplatoniker der erkennenden Thätigkeit des Nus zieht, sind gänzlich durchbrochen. Der Geist umfaßt jetzt mit seinem Wissen alles Seiende. Ja, die Vielheit der endlichen Dinge wird sogar in den Vordergrund gestellt. Als Vereinigung von Urform und Urmaterie enthält der Geist die Principien alles endlichen Seins, und damit gewinnt er die Möglichkeit einer allumfassenden Erkenntnis. Daß er auch ein Selbstbewußtsein hat, wird zu wiederholten Malen erwähnt. Wenig jedoch tritt sein Wissen vom Göttlichen hervor. Dasselbe wird nur ganz selten berührt und zudem vom sonstigen Wissen als minder vollkommen unterschieden [2]). Dem Universum dagegen ist das Denken des Nus vor allem zugewandt.

So hat sich auch in dieser Beziehung der Zusammenhang mit dem Urwesen gelockert. Während bei Plotin der Nus in seiner Erkenntniswelt ein Dasein führt, das gegenüber der niederen Welt ganz und gar abgeschlossen ist, dringt er bei Avencebrol in alle Teile des Weltganzen ein. Der Geist ist nicht mehr so fest wie früher an das Urwesen gekettet. Die Erinnerung, daß der Geist seinem historischen Ursprunge nach nur eine bebesondere Seite der Gottheit ist und nur durch Ablösung von dieser zu einem selbständigen Sein gelangte, ist ausgelöscht. Seiner jetzigen Idee nach ist der Geist weniger dem Einen als dem Endlichen zugekehrt. Als die erstmalige Verschmelzung von Materie und Form weist er seiner ganzen Bedeutung nach auf den weiteren Verlauf des Weltprocesses hin. Auch seiner Erkenntnis wird darum diese Richtung gegeben.

Weiteres steht mit dem Bisherigen im Zusammenhang. Gemäß einer von den arabischen Philosophen gerne ausgesprochenen

[1]) Zeller III 2 (3), S. 516 f. [2]) II 3, p. 29, 15. V 1, p. 259, 6.

und auch von Avencebrol adoptierten Anschauung verhält sich in der Stufenleiter des Seins das Höhere zum Niederen wie die Form zur Materie. Das Niedere gibt dem Höheren ein Substrat der Thätigkeit ab. Von diesem Gesichtspunkte aus pflegen die Philosophen, wie Avencebrol berichtet, eine unter den Substanzen mit Vorzug als Form und aktive Intelligenz (*intelligentia agens*) zu bezeichnen, nämlich die oberste endliche Substanz, den Geist [1]. Mit dem Nus verschmilzt bei den Arabern der von Aristoteles her bekannte thätige Verstand. Bekanntlich begegnet die Interpretation der aristotelischen Lehre über den *νοῦς ποιητικός* sehr großen Schwierigkeiten. Soviel darf jedoch behauptet werden, daß bei Aristoteles bereits die Keime zu jenen phantastischen Gestalten vorliegen, die der Gedanke bei Späteren annimmt. Der Wortlaut des Stagiriten läßt teilweise die Auffassung zu, daß der thätige Verstand mit dem Geiste der Gottheit identisch ist [2]. Kein Wunder, wenn spätere Aristoteliker, nämlich Aristokles und Alexander von Aphrodisias in der That zu einer solchen Annahme gelangt sind [3]. Durch den Neuplatonismus wird sodann der Nus vom göttlichen Wesen getrennt. Hält man an dem thätigen Verstande im Sinne der genannten Aristoteliker fest, so bleibt nur übrig, dessen Funktionen auf den nunmehr hypostasierten Geist zu übertragen. Innerhalb des griechischen Neuplatonismus scheint es jedoch niemals zu einer solchen Verschmelzung gekommen zu sein, obschon gewisse Bestandteile jener Philosophie eine solche Bildung begünstigen dürften. Im Nus wird das Seiende zum ersten Male Gegenstand einer Denkthätigkeit; hier sind die ideellen Urformen der Dinge. Den Ideen des Nus sind die Dinge nachgebildet. Dann aber charakterisiert sich die Thätigkeit des menschlichen Verstandes als ein Nachdenken göttlicher Gedanken. Die Dinge, die der Mensch in seinem Denken ergreift, werden früher vom göttlichen Verstande gedacht; ihre Formen sind Ausflüsse des Nus. Zuletzt ist deshalb das menschliche Wissen durch den Nus bedingt, der Geist des Menschen ahmt göttliche Gedanken nach. Insofern stünde der Nus der Rolle eines thätigen Verstandes nicht sehr

[1] V 19, p. 294, 14. [2] Zeller II 2 (3), S. 572.
[3] Derselbe III 1 (3), S. 787 f.; 796 f.

ferne. Wie er der Materie die realen Formen mitteilt, so könnte er die intelligiblen Formen in den Verstand versenken. Innerhalb engerer Grenzen wird dem Nus thatsächlich eine solche Funktion übertragen. Der menschliche Verstand hat nach aristotelischer Lehre ein abgeleitetes und ein auf unmittelbarer geistiger Schauung beruhendes Wissen; das Letztere wird ihm, wie die Neuplatoniker hinzufügen, aus unmittelbarer Vereinigung mit dem Nus zu teil [1]). Um so näher scheint es zu liegen, diesem den Charakter eines thätigen Verstandes im vollen Sinne zu verleihen. Indessen steht andererseits der Gesamtcharakter der neuplatonischen Philosophie im Wege. Die körperliche Welt geht nicht auf ein unmittelbares Eingreifen des Nus zurück. Nur allmählich sinkt das Seiende bis auf die unterste Stufe herab; durch Vermittlung der Weltseele teilen sich die Formen des Nus der sinnlichen Materie mit. Auch der menschliche Verstand kann dann schwerlich einer unmittelbaren Einwirkung des Nus unterliegen. Wie die Erscheinungswelt so steht auch die Menschenseele direkt nur mit der Weltseele in Verbindung; hier wird deshalb auch die Quelle des menschlichen Wissens sein.

Bei den Arabern erfährt diese Denkweise eine Abschwächung. Die neuplatonische Philosophie wächst jetzt nicht mehr aus dem Bewußtsein der Gegenwart heraus; vielmehr wird sie, ein Erzeugnis einer verflossenen Periode, auf Grund litterarischer Dokumente wieder zum Leben erweckt. Der Philosophie steht eine völlig anders geartete, religiöse Weltanschauung gegenüber. So gewinnt der Neuplatonismus trotz aller Hingabe an ihn nicht mehr jene Gewalt über die Geister wie im Altertum. Die Bedenken, die ehedem einer Zusammenlegung des thätigen Verstandes mit dem Nus entgegen stehen mochten, treten zurück; der Nus ist zugleich thätiger Verstand. Aber nicht mit einem Schlage dürfte der aristotelische Gedanke Eingang gefunden haben. Als Ausgangspunkt diente, wie es scheint, die mitgeteilte Auffassung, wornach sich in der Stufenreihe der Emanationen Früheres und Späteres wie Aktives und Passives verhalten. Von diesem Gesichtspunkt aus bezeichnen die arabischen Philosophen den Geist als aktive Intelligenz mit Vorzug [2]). Diese

[1]) Zeller III 2 (3), S. 609 f. [2]) S. oben S. 41.

Anschauungsweise kommt besonders auch bei den lauteren Brüdern zum Ausdruck. Der Geist ist die thätige Vernunft und wird der Seele als der leidenden Vernunft gegenüber gestellt [1]). Daß hiebei der Seele nicht eine absolute sondern nur eine relative Passivität zugedacht wird, geht daraus hervor, daß sie sonst auch als eine aktive Substanz hingestellt wird, dann nämlich, wenn sie in ihrer Beziehung zum niederen Sein in Betracht kommt [2]). Die lauteren Brüder bekunden damit die nämliche Denkweise wie Avencebrol. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß hiemit die Araber nicht schon beim antiken *νοῦς ποιητικός* angelangt sind. Nicht etwa als Princip der Erkenntnisthätigkeit wird hier der Geist aktiver Verstand genannt, sondern auf Grund seines Verhältnisses zur folgenden Substanz [3]). Einmal hat der thätige Verstand einen erkenntnistheoretischen, das andere Mal einen metaphysischen Charakter; der eine heißt aktiver Verstand als Träger der vollkommensten Aktivität, der andere als aktives Princip der menschlichen Denkthätigkeit. Nur in der ersteren Gestalt scheint der thätige Verstand vorerst den Arabern bekannt geworden zu sein. Daneben nimmt er jedoch schon frühzeitig einen erkenntnistheoretischen Charakter an; er gewinnt die Bedeutung des aristotelischen *νοῦς ποιητικός*, um bei den späteren Arabern ausschließlich diese Funktion zu behalten. Der thätige Verstand im metaphysischen Sinne dürfte dem antiken *νοῦς ποιητικός* als Anknüpfungspunkt gedient haben. Die Übereinstimmung im Ausdruck konnte umsomehr zu einer Verschmelzung der Gedanken führen, als der Weltgeist, wie hervorgehoben wurde, zur Übernahme der neuen Aufgabe bis zu einem gewissen Grade durchaus geeignet war. Bei Avencebrol hat sich die Verbindung bereits vollzogen.

Obschon in der Ordnung des realen Seins die Formen von Stufe zu Stufe bis zur sinnlichen Materie herabsinken, läßt der jüdische Philosoph die Erkenntnisformen dennoch unmittelbar vom Weltgeist aus in die Einzelseele eintreten. Daß er kein Bedenken trägt, diese Lehre in sein neuplatonisches System aufzunehmen, verrät er dadurch, daß er jene beiden Momente,

[1]) Weltseele. S. 24 ff. ZDMG. 15. Bd. 1861. S. 604.
[2]) Weltseele. S. 25 f. 42. 46. [3]) Vgl. Weltseele. S. 45.

Ursprung der Erkenntnisformen und Herkunft der realen Formen, unmittelbar neben einander stellt[1]. Den Ausdruck *intelligentia agens* jedoch rechtfertigt Avencebrol nur mit einer metaphysischen Erwägung, nämlich mit dem Umstande, daß der Geist an Aktivität alle anderen endlichen Substanzen überragt, — wohl ein Zeichen, daß die erkenntnistheoretische Bedeutung zur anderen später hinzukam.

Auch die lauteren Brüder bekunden einige Neigung, die Einzelseele zur Weltvernunft in direkte Beziehung zu bringen. Die Seele nimmt den Erguß der Vernunft in sich auf wie der Mond das Licht der Sonne. Der Zusammenhang scheint zu verlangen, daß hiebei nicht bloß an die Weltseele, sondern insbesondere auch an die Einzelseele gedacht wird[2].

Klarer spricht sich ein anderer Autor aus, der zwar einer älteren Periode angehört, als die lauteren Brüder, aber doch schon eine weitergehende Kenntnis der aristotelischen Philosophie besitzt, nämlich Alkindi. Er lehrt mit Bestimmtheit, daß die Menschenseele durch die erste Intelligenz von der Möglichkeit zum wirklichen Denken gebracht wird, wenn er es auch zweifelhaft läßt, ob ihm Gott oder die erste Emanation als erste Intelligenz und damit als thätiger Verstand gilt[3].

Auch Theologen, sowohl rechtgläubige wie rationalistische, bekennen sich zur Annahme, daß die menschliche Seele ihre Erkenntnisformen von dem obersten Geiste empfängt, ein Umstand, der für die weite Verbreitung der Lehre spricht. Der thätige Verstand wird ein Schatzmeister genannt, der die ihm von Gott anvertrauten Formen besitzt, um sie der Menschenseele mitzuteilen. In der mutazilitischen Schule wird teilweise die prophetische Schauung mit dieser Lehre in Verbindung gebracht und demgemäß nicht auf Gott, sondern auf die thätige Vernunft bezogen[4]. Schon Aristoteles soll die oberste endliche Intelligenz

---

[1] V 17, p. 289, 22. 290, 1.

[2] Dieterici, Die Anthropologie der Araber im 10. Jahrhundert. Leipzig 1871. S. 45 f. Anders jedoch Logik und Psychologie. S. 27.

[3] Nagy, Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Ishāq Al-kindī. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. II. Heft V. Münster 1897. S. 7.

[4] Schahrastâni I, S. 64. II, S. 28 ff. 56.

als thätigen Verstand bezeichnet haben [1]). Demnach folgt Avencebrol, wenn er den Geist als thätige Intelligenz kennzeichnet, in jedem Falle einer verbreiteten Auffassung. Der thätige Verstand ist sowohl im metaphysischen, wie es scheint, specifisch arabischen als auch im aristotelischen, d. i. erkenntnistheoretischen Sinne schon den früheren Vertretern der arabischen Spekulation bekannt und wird mit dem Nus identificiert. Ein untergeordneter, aber auffallender Unterschied macht sich hiebei zwischen dem *Fons vitae* und anderen Darstellungen geltend; dort wird die Mitteilung der Erkenntnisformen an die Seele auf eine Anschauung der letzteren seitens des Geistes zurückgeführt [2]), während sonst das Verhältnis umgekehrt ist und die Seele ihre Formen durch einen Blick auf den Geist in sich aufnimmt [3]).

Die Entwicklung ist hiemit nicht zum Stillstand gelangt. Der metaphysische Charakter des thätigen Verstandes wird mit der Zeit abgestreift; die erkenntnistheoretische Seite jedoch bleibt. Gleichzeitig wird die äußere Stellung des thätigen Verstandes verändert. Der Grundgedanke der neuplatonischen Welterklärung hatte die Zusammenlegung desselben mit dem Nus nicht verhindert. Drängte sich einmal der aktive Verstand in der aristotelischen Bedeutung in die Philosophie der Araber ein, so ist es geboten, ihn mit der ersten endlichen Intelligenz eins werden zu lassen. Andererseits konnte dem neuplatonischen Bewußtsein der Widerspruch mit dem Gesamtcharakter des Systems nicht gut entgehen; dies um so weniger, als im übrigen die Einzelseele nicht mit dem Weltgeiste, sondern mit der Weltseele in unmittelbarer Verbindung stand. Aus der allgemeinen Seele empfängt die Teilseele Dasein und Leben; die Einzelseele ist eine Kraft oder Emanation der Allseele. Ebenso hatte das körperliche Sein das Princip seines Wesens und seiner Wirksamkeit in unmittelbarer Nähe. Grundsätzlich wird die diesseitige Welt von einer unmittelbarer Berührung mit dem Göttlichen oder dem Nus ferngehalten. Sollen dennoch die Erkenntnisformen aus einem so entlegenen Principe direkt herüberwandern? In einer anderen Form läßt sich der Gedanke eines

---

[1]) Schahrastâni II, S. 166 [2]) V 17, p. 290, 2.
[3]) S. Nagy, a. a. O. S. 7. Schahrastâni II, S. 28, 30.

transcendenten *intellectus agens* dem Neuplatonismus vielleicht ohne Widerspruch einfügen. Die Auffassung, welche Höheres und Niederes in der Stufenreihe des Seienden wie Aktives und Passives miteinander vergleicht, bringt folgerichtig den Gedanken mit sich, daß das letzte Glied in der Reihe der Emanationen lediglich den Charakter einer passiven Unterlage besitzt; ihm fehlt ja das zur Thätigkeit erforderliche Substrat. Daher bei Avencebrol und Anderen die Lehre, daß die Substanz der Körperwelt als letzter Ausläufer des Weltbildungsprocesses aller Aktivität entbehrt [1]). Sie ist eine Potenz, die nur von fremder und höherer Seite zur Thätigkeit gebracht werden kann. Mit der Annahme eines äußeren aktiven Verstandes wird jene Auffassung auch auf die höheren Bestandteile der sichtbaren Welt übertragen; auch dem menschlichen Verstande wird ein bloß passives Verhalten zugemutet. Insoweit befindet sich demnach die Einführung eines transcendenten thätigen Verstandes mit dem arabischen Neuplatonismus im inneren Einklang. Nur scheint die volle Harmonie zu verlangen, daß gleich den realen auch die ideellen Formen nicht von einem entfernten, sondern ebenfalls von einem näher liegenden Principe abgeleitet werden. Hier nun kommt in der That der Grundgedanke des Neuplatonismus mit der Zeit zu einem vollständigeren Durchbruch; der thätige Verstand wird von der obersten Spitze der endlichen Wesen entfernt und an die unterste Stelle der Geisterwelt gesetzt. Als thätiger Verstand erscheint nicht mehr der erste entstandene Geist, der Weltgeist, sondern die letzte Intelligenz. Die realen und die intelligiblen Formen gehen jetzt von einer einheitlichen Quelle aus. Damit hat sich das Princip des Neuplatonismus in weiterem Umfange als bisher Geltung verschafft.

Doch ging diese Verschiebung nicht vor sich, ohne daß die neuplatonische Philosophie auch in anderer Beziehung eine wesentliche Umbildung erfuhr. In der hauptsächlich von Plotin herrührenden Gestalt schließt der Neuplatonismus die Verlegung des thätigen Verstandes auf die unterste Stufe der Geisterwelt aus. Mit dem Nus ist der thätige Verstand innerlich und histo-

[1]) S. unten.

risch zu enge verbunden, als daß sich mit leichter Hand eine Trennung vornehmen ließe.

Die Entwicklung der arabischen Philosophie führt allmählich von dem reineren Neuplatonismus hinweg, um mehr aristotelischen Anschauungen Platz zu machen. Der Übergang vom ungeschwächten Neuplatonismus zu einer Vorherrschaft des Aristotelismus bezeichnet die Hauptbewegung der arabischen Philosophie. Die neuplatonische Stufenreihe des Seienden wird durch eine andere ersetzt, die sich an die alte Astronomie anlehnt. Die übersinnlichen Wesen werden zu den Himmelskreisen in Beziehung gebracht. Darnach bemißt sich ihre Anzahl, ohne daß die Berechnung immer dieselbe ist. Hiebei unterscheidet man zwischen geistigen Wesen, die schon aus der griechischen Philosophie als Gestirngeister bekannt sind, und solchen, die ein rein geistiges, von jedem Körper unabhängiges Dasein führen. Jene sind seelenartige Wesen, diese sind reine Intelligenzen. Beide Arten höherer Wesen sind Ursache der Himmelsbewegungen. Die Seelenwesen bewegen direkt, setzen die Sphären unmittelbar in Bewegung; die Intelligenzen bewegen indirekt, nämlich als Gegenstand des Verlangens. Die oberste endliche Intelligenz gilt nicht mehr als göttlicher Nus; auch die Funktion des thätigen Verstandes ist ihr nunmehr abgenommen und der letzten Intelligenz übertragen. Ebenso weiß die Philosophie in dieser Periode nichts mehr von einer Weltseele oder Natur. Die unterste Intelligenz verliert den Charakter eines Seelenwesens und gewinnt so gegenüber der Körperwelt eine größere Selbständigkeit. Die Anschauung jedoch, daß die Körperwelt durch die letzte geistige Emanation gebildet wird, ist wenigstens zu einem Teil geblieben; sie wird auf die sublunarische Welt beschränkt. Die höheren Bestandteile des sichtbaren Kosmos, die Sphären, verdanken ihr Dasein wie ihre Bewegung den höheren Intelligenzen. Jeder endlichen Intelligenz entspricht ein dreifaches Produkt. So erzeugt die erste entstandene Intelligenz eine weitere Intelligenz, außerdem die Seele der äußersten Sphäre und in dritter Linie diese Sphäre selbst. Die letzte Intelligenz, der thätige Verstand, läßt weder eine Sphäre noch eine geistige Substanz aus sich emanieren; doch ist ihre Wirk-

samkeit derjenigen der höheren Intelligenzen analog. Sie befruchtet den Menschengeist und gestaltet die irdische Welt[1]). Die Dreiheit Intelligenz — Seele — Sphäre ist durch eine andere Dreiheit ersetzt, nämlich durch diese: Erkenntnisform — reale Form — körperliche Materie. Unleugbar ist demnach die Thätigkeit des aktiven Verstandes derjenigen der anderen Intelligenzen nachgebildet. Sie wird mit der Wirkung der Sonne verglichen. Wie die Sonne den Gegenstand erleuchtet und seine Form in das Auge eintreten läßt, so erhellt der thätige Verstand die Dinge für das Auge des Geistes[2]). Er begründet sowohl das Sein wie die Erkennbarkeit der Dinge.

So hat gerade die Verdrängung des ursprünglichen und eigentlichen Neuplatonismus die Möglichkeit geschaffen, einem Grundgedanken des Systems zu einer volleren Geltung zu verhelfen. Der thätige Verstand ist eins mit dem Weltgeiste, solange sich die neuplatonische Welterklärung in ihrer älteren Form behauptet; er wird mit der letzten Intelligenz vereinigt, sobald die Vorstellungen von der höheren Welt unter dem Einflusse der alten Astronomie eine Umgestaltung erfahren. Im allgemeinen führt die Entwicklung der arabischen Philosophie vom Neuplatonismus weg; in der Lehre vom thätigen Verstande jedoch tritt der neuplatonische Gedanke zuletzt schärfer hervor als anfänglich. Immerhin trifft das Letztere nur insoweit zu, als speciell der erkenntnistheoretische *intellectus agens* ins Auge gefaßt wird. Die Geschichte des thätigen Verstandes im allgemeineren Sinne hält bei den Arabern die nämliche Richtung ein wie die Philosophie überhaupt: der metaphysische, specifisch arabische Charakter des aktiven Verstandes wird mit der Zeit verdrängt; nur die erkenntnistheoretische Seite, d. i. die aristotelische Idee, bleibt zurück, wenn auch in neuer, dem Neuplatonismus besser angepaßten Gestalt. Zwei Strömungen münden demnach in der späteren Lehre vom thätigen Verstand zusammen, eine aristotelische und eine neuplatonische.

---

[1]) Carra de Vaux, Avicenne. Paris 1900. S. 246 f. Vgl. S. 242. 253.

[2]) Dieterici, Alfarabi's Philosophische Abhandlungen. S. 73 ff. Musterstaat. S. 70 f. 75 f.

Nach diesen zusammenfassenden Darlegungen über die Geschichte des thätigen Verstandes und der hiedurch unmittelbar in Mitleidenschaft gezogenen Emanationslehre ist es möglich, den Fortgang des philosophischen Denkens an den einzelnen Autoren noch etwas näher aufzuzeigen und damit zugleich allseitiger darzuthun, wie sich Avencebrol dieser Bewegung eingliedert. Der jüdische Denker schließt sich einer Entwicklungsphase an, in welcher die Herrschaft des Neuplatonismus durch die aristotelische Philosophie noch nicht bedroht wird. Die Emanationen zeigen nur die ältere Gestalt. Die Sphärentheorie spielt einigermaßen herein, aber in einer ganz eigenartigen Weise. Die sichtbare Welt wird in Sphären zerlegt, die jedoch nicht im einzelnen namhaft gemacht werden. Trotz der Sphären wird jedoch kein Ansatz zur Umformung der Emanationen gemacht. Gestirngeister scheint Avencebrol nicht zu kennen; überhaupt werden die geistigen Wesen nicht zu den Sphären in Beziehung gebracht. Eigentümlich ist ferner die Thatsache, daß Avencebrol den Sphärengedanken auch auf das Übersinnliche ausdehnt. Er weiß nicht bloß von körperlichen, sondern auch von geistigen Sphären zu erzählen. Nicht bloß die Körperwelt zerlegt sich in Sphären; auch die geistigen Substanzen werden Sphären oder Kreise genannt, und zwar, wie es heißt, in Übereinstimmung mit vielen Philosophen. Zur Begründung wird darauf verwiesen, daß sich die geistigen Substanzen zu einander und zur Körperwelt ebenso verhalten wie die Schichten des Allkörpers zu einander; immer wird das Niedere vom Höheren umschlossen [1]). Mit anderen Bestandteilen der Philosophie Avencebrol's fügt sich diese Gestaltung der Sphärenidee harmonisch zusammen. Von jeher hat man die neuplatonische Darstellung des Verhältnisses zwischen Geister- und Körperwelt widerspruchsvoll gefunden. Einerseits sollen beide ihrer Beschaffenheit nach durch eine weite Kluft getrennt sein, andererseits wird das Körperliche doch als eine Abschwächung und Emanation des Geistigen erklärt [2]). Avencebrol nun hat gerade die letztere Seite der Sache mehr-

[1]) III 57, p. 206, 19. 23. V 30, p. 311, 9.

[2]) Zeller III 2 (3), S. 549. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster 1890. S. 421.

fach zur besonderen Geltung gebracht. So auch durch seine Sphärentheorie; es spricht daraus wieder die Neigung, den inneren Unterschied zwischen beiden Welten zu verwischen. Am wirksamsten wohl erweist sich dieses Streben bei Avencebrol in der Allgemeinheit der Materie. Besteht nicht bloß das Körperliche, sondern auch das Geistige aus Materie und Form, ist die Körperwelt mit beiden Principien der Ausfluß und das Nachbild der Geisterwelt, kurz, sind Geist und Körper in jeder Hinsicht nur verschiedene Stadien des nämlichen Weltprocesses, nur verschiedene Ablagerungen eines einheitlichen, durch alles Endliche hindurchgehenden Stromes, so darf vielleicht die Übereinstimmung auch auf den Sphärencharakter ausgedehnt werden. Nicht bloß der sichtbare Kosmos, sondern die Gesamtheit des gewordenen Seins bildet dann ein System von Sphären, die der Reihe nach aus einander hervorgehen [1]).

Alkindi sucht, wie bemerkt, den thätigen Verstand an der Spitze der Geisterwelt [2]). Zugleich hält er nach De Boer's Mitteilung die ältere Emanationslehre fest. An die Weltseele schließt sich die Sphärenwelt an [3]).

Im Übergangsstadium befinden sich die lauteren Brüder. Zunächst weist das System noch einen echt neuplatonischen Charakter auf. Dementsprechend scheint man den thätigen Verstand mit dem ersten Intellekt mitunter zusammenfallen zu lassen [4]). Zugleich zeigt sich bereits jene Bewegung, die den Neuplatonismus zurückdrängt. Bei den Gelehrten von Basra steht das neuplatonische Weltgebäude neben jenem der alten Astronomie. Einerseits steigt der Weltproceß durch Vernunft und Seele zum Körperlichen herab [5]), andererseits richtet sich die Zahl der übersinnlichen Wesen nach der Zahl der Sphären, wobei zwischen Gestirnseelen und reinen Intelligenzen unter-

---

[1]) IV 1, p. 211, 15. c. 5, p. 222, 11. c. 15, p. 247, 13. c. 16, p. 249, 4.

[2]) S. oben S. 44.

[3]) De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. S. 93.

[4]) S. oben S. 44. Vgl. Carra de Vaux, Avicenne. S. 124 f.

[5]) Dieterici, Die Propädeutik der Araber im 10. Jahrhundert. Berlin 1865. S. 4 f. Weltseele. S. 15. 39. 45 f. ZDMG. Bd. 15. Leipzig 1861. S. 590. 595 ff.

schieden wird [1]). Dabei läßt sich der geschichtliche Hergang, der die Ansichten über die Einrichtung des Weltganzen in das neue Stadium überführte, in den Schriften der lauteren Brüder einigermaßen verfolgen. Vorerst stellte man sich dem Bisherigen gemäß das Weltgebäude bloß nach Art der Neuplatoniker vor. Gott, Vernunft, Seele, Natur und Körperwelt bilden die Stufen des Seienden. Bei der Körperwelt setzt die neue Bewegung ein. Dieselbe wird mit den Alten als kugelförmig gedacht und in weiterer Durchführung der antiken Anschauung in Sphären abgeteilt. So hielten sich die neuplatonischen Emanationen einige Zeit neben dem Kosmos mit den astronomischen Sphären; an die Seele oder Natur schloß sich die Körperwelt an, die als ein Sphärensystem betrachtet wurde. In dieser Phase befindet sich die Entwicklung bei den lauteren Brüdern [2]). Allein mit den Lehren der antiken Astronomie wurde begreiflicherweise auch die Annahme von Gestirngeistern wieder erweckt. Unter dem Einfluß dieser Doktrin mußten sich die Vorstellungen von der übersinnlichen Welt umgestalten. Man kennt nur noch geistige Wesen, die zu den Sphären in Beziehung stehen. Über den Sphären und den dazu gehörigen Geistern steht nur Gott. So müssen die Emanationen der Neuplatoniker ausgeschaltet werden. Daß der Proceß in dieser Weise verlief, bestätigt auch der Verfasser des *Livre de la création et de l'histoire.* Er selbst hat die neuplatonische Lehre völlig beseitigt und bekennt sich zu einer theistischen Welterklärung. Doch weiß er von einer Theorie, welche zwischen die äußerste Sphäre und den Welturheber die Seele und die Vernunft einschiebt [3]).

Sonach dürfte es nicht zweifelhaft sein, daß sich die astronomischen Konstruktionen von unten her, nämlich an der Körperwelt, in den Neuplatonismus eindrängen, daß beide Systeme einige Zeit neben einander bestehen, und die astronomische Betrachtungsweise erst allmählich das ganze Weltgebäude ergreift.

---

[1]) Naturanschauung und Naturphilosophie. S. 26. Weltseele. S. 8. 15. ZDMG. Bd. 15. S. 592. 597. Logik und Psychologie. S. 15.

[2]) Weltseele, S. 15. ZDMG. Bd. 15. S. 597. Vgl. zu Alkindi oben S. 50.

[3]) Livre de la création et de l'histoire II, S. 9. 44.

Alfarabi steht vollständig innerhalb der neuen Periode. Die ursprünglichen Emanationen sind verschwunden, die Zahl der Geister berechnet sich nach der Zahl der Sphären [1]. Als thätiger Verstand erscheint zum ersten Mal die unterste Intelligenz [2]; so in der Folge auch bei Avicenna [3] und Averroes. Nur nimmt letzterer dadurch eine Neuerung vor, daß er bloß noch die Erkenntnisformen aus dem thätigen Verstande kommen läßt, den Ursprung der realen Formen aber in die Potenz der Materie hineinlegt [4].

Was die treibenden Kräfte angeht, die mit der Zeit zur Neugestaltung der Emanationen geführt haben, so liegen dieselben wohl zum Teil in der Lehre des Koran. Offenbar im Anschluß an die bei den Alten angenommene Planetenzahl redet dieser von sieben Himmeln, die Gott geschaffen und schichtenweise über einander gelagert hat [5]. Zugleich wirkt hier sichtlich die antike Sphärentheorie nach. Von da aus konnte darum die Aufmerksamkeit auf andere Seiten der alten Astronomie gelenkt werden [6].

Aber auch der bei den Arabern frühzeitig eingebürgerte Neuplatonismus trägt vielleicht einen Keim zu jener Umbildung in sich. Plotin wenigstens charakterisiert das Verhältnis zwischen dem Göttlichen und dem Endlichen in einer Weise, die für die Erneuerung der Sphärentheorie Bedeutung gewinnen konnte.

---

[1] Musterstaat. S. 29 ff. 34 f. An die alte Emanationslehre erinnert nur noch Alfarabi's Psychologie; Geist, Seele und Körper sind die Bestandteile der Menschennatur. Philosophische Abhandlungen. S 48 f. So Alfarabi in seinen bisher veröffentlichten Schriften. Zu einem anderen Ergebnis war Munk auf Grund einer in hebräischer Übersetzung erhaltenen Abhandlung gelangt. Mélanges. S. 345.

[2] Musterstaat. S. 71. Mit Unrecht nimmt Carra de Vaux (Avicenne, S. 102) an, daß Alfarabi den thätigen Intellekt auf der obersten Stufe der Geisterwelt sucht. Die Schrift über den Intellekt, die der genannte Autor hier seinen Ausführungen zu Grunde legt, gibt in unserer Frage keinen Aufschluß. Vgl. nunmehr auch Dieterici, Die Staatsleitung von Alfarabi. Aus dem Nachlasse D.'s herausgegeben von Brönnle. Leiden 1904. S. 2 ff.

[3] Carra de Vaux, a. a O. S. 222 f. 242. 253.

[4] Aristoteles, Venetiis apud Junctas 1562. Tom. VIII. Metaphys. VII, com. 31. f. 181 v L. Metaphys. XII, com. 18. f. 304 v.

[5] Sure 67. Sure 71.

[6] Vgl. Dieterici, Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im 10. Jahrhundert. S. 29.

Wie die Sonne die Quelle alles Lichtes ist, so bildet das Eine den Ursprung aller Dinge. Auch das Urwesen strahlt sein Licht aus und ruft dadurch Lichtkreise hervor. Es befindet sich im Centrum des Weltganzen und wird von den entstandenen Dingen wie von Kreisen umgeben. Die Seele ist der äußerste Lichtkreis; mit der Körperwelt beginnt der Bereich der Finsternis [1]). Gerade die geistigen Substanzen werden hier als Kreise beschrieben; die Welt stellt ein Sphärensystem dar, dessen Mittelpunkt jedoch nicht die Erde, sondern das Urwesen ist. An den Umkreis wird nicht der Fixsternhimmel, sondern das Körperliche überhaupt, die Sphäre der Finsternis verlegt. Das Weltsystem wird nicht von unten, sondern von oben her konstruiert. Der Standpunkt ist nicht der des Astronomen, sondern der des Metaphysikers [2]). Vielleicht wurde Avencebrol von hier aus angeregt, den Sphärengedanken auch auf das Gebiet des Geistigen zu übertragen. Doch wählt er insofern den astronomischen Standpunkt, als er die Rangstufe der Kreise mit der Entfernung vom Mittelpunkt nicht etwa sinken, sondern steigen läßt [3]).

Jedoch der Hauptanstoß zur Wiederbelebung der Sphärentheorie und damit zur allmählichen Umwandlung der Emanationen ging offenbar von der allgemeinen Entwicklungstendenz der arabischen Philosophie aus. Die Hinwendung zum Aristotelismus rückte auch die Lehren der antiken Astronomie mehr in den Gesichtskreis, da auch der Stagirite dieselben in sein System hineingearbeitet hat. Freilich bekommt bei ihm die Sphärentheorie eine außerordentlich komplicierte Gestalt, aber doch nur durch Zerlegung des gewöhnlichen und einfacheren Schemas. Den Grundgedanken bildet auch bei Aristoteles die Annahme von sieben Planeten und einem Fixsternhimmel [4]). Darin aber besteht das Gerüst zum Gebäude, das seitens der

---

[1]) Zeller III 2 (3), S. 500. 535 f.

[2]) Eine allerdings nur ganz schwache Analogie zum Gedanken Plotin's bildet die pythagoreische Lehre vom Centralfeuer in Verbindung mit der von Parmenides überlieferten, allem Anschein nach ebenfalls pythagoreischen Annahme, daß auch die Gottheit ihren Sitz im Centrum der Welt hat. Zeller I 1 (5), S. 416 2), 577 f.

[3]) III 50, p. 191, 3. IV 5, p. 222, 11.

[4]) Zeller II 2 (3), S. 451 ff.

alten Astronomie aufgeführt wurde. Die Pythagoreer weichen von dem sonstigen Schema dadurch ab, daß sie an die Stelle der Erde das Centralfeuer setzen, Erde und Gegenerde als die innersten Kreise betrachten und außerdem das Ganze mit einer feurigen Hülle umgeben [1]. Bei den Arabern schwankt die Zahl der Sphären zwischen acht und elf. Avencebrol nennt weder Namen noch Zahl der körperlichen Sphären. Die lauteren Brüder zählen bald neun, bald elf Sphären auf. Die Neunzahl ergibt sich dadurch, daß die sieben Planeten samt dem Fixsternhimmel von einer eigenen Umgebungssphäre eingeschlossen werden, wobei offenbar der feurige Umkreis der Pythagoreer nachwirkt [2]. In der Anordnung kommt darin eine Abweichung vom Altertum zum Vorschein, daß die Sonne nicht mehr unmittelbar über dem Monde steht [3], sondern zwischen die Venus und den Mars eingeschoben wird. Ptolemäus hat in seinem Almagest hiezu das Vorbild gegeben. Es macht sich hier das Bestreben geltend, die Sonne im Centrum der Planeten unterzubringen. Später wurde diese Reihenfolge bekämpft [4]. Die Absicht, der Sonne eine centrale Stellung anzuweisen, ist auch wirksam, soweit die arabischen Philosophen den Kosmos in elf Abteilungen zerlegen. Nur soll jetzt die Sonne nicht bloß die Mitte der Planeten, sondern der Sphären überhaupt einnehmen. Entsprechend den beiden Sphären, die sich nach oben an die Planeten anreihen, als da sind Fixsternhimmel und Umgebungssphäre, müssen darum nach unten zwei weitere Kreise hinzugefügt werden, nämlich die Luft- und die Erdsphäre [5]. Meistens jedoch hat man sich bei den Arabern begnügt, acht oder neun Sphären aufzuzählen, je nachdem über dem Fixsternhimmel eine eigene Umgebungssphäre angesetzt wurde oder nicht [6].

---

[1]) Zeller I 1 (5), S. 414.

[2]) Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber. S. 26. Weltseele, S. 15. ZDMG. Bd. 15. S. 597.

[3]) Zeller I 1 (5), S. 414. 426 f. II 1 (4), S. 808 f. II 2 (3), S. 459 f.

[4]) Maimonides, Guide des égarés. Ed. Munk. II, S. 81 f.

[5]) Weltseele. S 8. ZDMG. Bd. 15. S. 592.

[6]) Livre de la création et de l'histoire II, S. 7. 9. 44. Alfarabi's Musterstaat. Übersetzt von Dieterici. S. 29 f. 35. Maimonides, Guide. Ed. Munk. II, S. 57 mit Anmerkung [3]). De Boer, Widersprüche. S. 64.

Eine mehr aristotelische Denkweise liegt zu Grunde, wenn eine doppelte Reihe von geistigen Wesen angenommen, zwischen Sphärenseelen und reinen Intelligenzen unterschieden wird. Das Altertum kennt im allgemeinen die Unterscheidung nicht. Immerhin fällt nicht bloß der Anstoß hiezu in den Bereich der aristotelischen Philosophie; auch der Gedanke selbst geht zum Teil auf die griechischen Aristoteliker, wenn nicht auf Aristoteles selbst zurück. Dieser behauptet bekanntlich, daß der erste Beweger die Welt als Gegenstand des Begehrens in Bewegung setzt [1]). Ein Begehren kann aber doch nur von einem erkennenden Wesen ausgehen. Der erste Himmel kann nur dann ein Verlangen nach dem letzten Weltzwecke tragen, wenn er von ihm eine Vorstellung hat, mithin ein beseeltes Wesen ist. Durch solche Erwägungen wurden spätere Denker veranlaßt, dem Fixsternhimmel eine Seele beizugeben [2]). Und aus Theophrast darf vielleicht entnommen werden, daß schon Aristoteles dem Drange der Konsequenz nicht widerstanden hat [3]). Die Araber übertrugen diese Auffassung auf alle Teile des Sphärenhimmels. Jeder Sphäre entspricht eine Seele und eine selbständige Intelligenz. Der äußerste Himmel wird nicht von Gott, sondern von einer endlichen Intelligenz mit Hilfe einer Seele bewegt [4]).

Diese Feststellungen über die geschichtliche Entwicklung des thätigen Verstandes und der Emanationslehre lassen erkennen, daß innerhalb der arabischen Philosophie verschiedene Strömungen neben einander verlaufen. Einerseits strebt die Bewegung einer mehr und mehr aristotelischen Betrachtungsweise zu; andererseits geht doch nicht Alles in diesen Proceß ein. Zum Teil wird das ursprüngliche Stadium zähe festgehalten, so von den lauteren Brüdern und mehr noch von Avencebrol. Alkindi hatte längst eine Richtung eingeschlagen, die allmählich zu Aristoteles hinführte. Die lauteren Brüder schreiten nicht auf diesem Wege voran, obschon mittlerweile ein Jahrhundert vergangen ist. Mehr noch steht Avencebrol abseits, wiewohl seither abermals unge-

---

[1]) Zeller II 2 (3), S. 373 f.

[2]) Zeller III 1 (3), S. 798 [4]). Vgl. 783 f.

[3]) Fragmentum XII. 8.

[4]) Dieterici, Alfarabi's Musterstaat. S. 29 f. Schahrastâni II, S. 166. Carra de Vaux, a. a. O. S. 241 f. 253. Worms, a. a. O. S. 26, 36.

fähr ein Jahrhundert verstrichen ist. So lebt in Avencebrol's Lehre vom thätigen Verstande und den Emanationen eine frühere, von Anderen schon lange überwundene Phase der arabischen Spekulation fort. Was sonst den Weltgeist Avencebrol's anbelangt, so hat er mit dem Nus Plotin's beinahe nur noch den Namen gemein. Der mittelalterliche Denker geht hier über die griechische Philosophie noch erheblich weiter hinaus als in der Willenslehre. Mit dem Willen fügt Avencebrol seinem an sich antiken System scheinbar ein ganz neues Element ein; in Wirklichkeit liegt das Neue, soweit es sich um den Willen als solchen handelt, viel mehr im Ausdruck als im Gedanken. Beim Weltgeiste ist das Verhältnis umgekehrt; unter einer antiken Form findet eine ganz neue Idee Eingang.

Seele und Natur.

Auch die Seele erinnert in dem Zusammenhang, in dem sie bei Avencebrol auftritt, vor allem an Plotin. Da wie dort ist sie die zweite Emanation. Ein tieferes Eingehen auf den Ursprung der Idee muß zu Plato zurückführen. Die Allseele hat bei Plotin nicht mehr ihren anfänglichen Charakter. Der Gedanke ist dadurch entstanden, daß die Welt als ein Lebewesen im Großen betrachtet wurde. In der Lehre von der Weltseele wird die Naturkausalität als einheitliches Princip gedacht, insofern gegenüber den einzelnen Naturdingen verselbständigt und zugleich mehr oder weniger personificiert. Es verdichtet sich die der Welt zuerkannte Vernunftgemäßheit zu einem eigenen Sein [1]). Nur unvollständig hat sich dieser Begriff im Neuplatonismus erhalten. Die Weltseele ist um einen Schritt vom materiellen Kosmos zurückgewichen; sie gehört zum Teil nur der geistigen Welt an. So bei Plotin und noch mehr bei Avencebrol. Allseele und Körperwelt verhalten sich im Grunde nicht mehr wie Einzelseele und Leib, bilden vielmehr zwei aufeinanderfolgende Phasen des Weltprocesses. Und bei Avencebrol ist diese Aufeinanderfolge nicht einmal eine unmittelbare. Plotin bringt die Seele wenigstens nach einer Seite in unmittelbaren

[1]) Zeller II 1 (4), S. 771 ff.

Zusammenhang mit der Erscheinungswelt. Er unterscheidet eine zweifache Weltseele, eine solche, die lediglich Bestandteil der höheren Welt ist, und eine andere, die sich mit dem körperlichen Universum verbindet wie die Seele mit dem Leibe. Nur die Letztere ist Weltseele im wahren Sinne. Sie ist das wirkende Princip in der niederen Welt und führt deshalb den Namen Natur. Die Erwägung, daß die Seele eine vermittelnde Stellung einnimmt, einerseits ein geistiges Wesen, andererseits Princip der Körperwelt ist, führt so zur Trennung der einheitlichen Seele. Allerdings wird diese Trennung nicht immer in gleicher Weise betont. Daneben kehrt Plotin auch wieder die Einheit hervor, redet oft nur von einer einzigen Seele [1]). Indessen wird damit der einmal eingeführte Dualismus nicht mehr besiegt. Bei Avencebrol ist der Gedanke weitergebildet. Die Natur ist nicht mehr bloß die eine Hälfte der Seele, sie sondert sich von dieser als eigene Emanation ab. Sie ist nicht mehr zweite Seele, sondern ein weiteres Stadium im Weltproceß. Nicht mehr die Seele, sondern die Natur ist letzte geistige Substanz [2]). Die Seele wird dadurch von jeder unmittelbaren Verbindung mit der Körperwelt abgelöst und völlig in das Gebiet der reinen Intelligenzen zurückgedrängt. Sie ist nicht mehr Intelligenz und Naturkausalität zugleich, sondern nur das Erstere. Auch hier ist freilich die Erinnerung an die frühere Einheit nicht völlig vertilgt. Es fehlt nicht an Stellen, wo Avencebrol scheinbar der Seele eine direkte Einwirkung auf die Körperwelt zuschreibt. Die Substanz des körperlichen Seins wird, so heißt es, von der Seele getragen und bewegt [3]). Indessen heben solche Äußerungen den bereits gegebenen Thatbestand, nämlich das Dasein einer eigenen Natursubstanz, nicht auf. Avencebrol deutet auch genugsam an, daß er nicht immer von einer unmittelbaren Einwirkung spricht, wenn er die geistigen Substanzen zur Körperwelt in Beziehung setzt; nennt er doch in solchen Fällen nicht bloß Natur und Seele, sondern sogar den

---

[1]) Zeller III 2 (3), S. 539 ff.
[2]) III 46, p. 183, 30. IV 3, p. 216, 2.
[3]) III 3, p. 79, 17. c. 15, p. 111, 19. c. 20, p. 126, 20. c. 22, p. 130, 5. V 19 p. 293, 7.

Geist [1]). Wie es scheint, wirken hier jene Aussprüche Plotin's nach, worin dieser trotz der zwei Seelen von der Seele schlechthin redet.

Avencebrol's Darstellung des Verhältnisses zwischen Seele und Natur bildet keineswegs eine singuläre Erscheinung, sondern gibt eine auch sonst bekannte Lehre wieder. So wird auch in der Theologie des Aristoteles, im *liber de causis,* in den Werken der lauteren Brüder u. s. w., der Seele eine eigene Natursubstanz angereiht. Man hat es allem Anscheine nach mit einem allgemeinen Bestandteil der älteren Emanationslehre zu thun [2]).

Während durch die Einführung einer selbständigen Natursubstanz die Seele von der Körperwelt entfernt wird, ist ein anderes Moment dazu angethan, sie dem materiellen Sein innerlich näher zu bringen. Ein hervorstechender Zug wurde bei Avencebrol in dem Bestreben gefunden, den Unterschied zwischen Geist und Körper abzuschwächen. Als ein Ausfluß einer solchen Denkweise darf eine gewisse Seite der Seelenlehre betrachtet werden. Avencebrol zerlegt die Allseele abermals, jedoch von einem ganz anderen Gesichtspunkte aus als Plotin. Der Dualismus des Letzteren wurde, wie sich zeigte, vervollständigt. Die Seele ist reine Intelligenz. Diese nun wird von neuem gespalten, und zwar in drei Teile; sie zerfällt in eine vernünftige, animalische und vegetative Seele. Plotin kennt diese Teilung noch nicht. Sie ist offenbar durch Übertragung einer psychologischen Anschauung auf das metaphysische Gebiet bedingt. Zunächst nimmt die Philosophie jene Dreiteilung nur an der Einzelseele vor. Plato ist hier der Begründer des Gedankens, der auch in die arabische Philosophie übergegangen ist. So erklärt die Theologie des Aristoteles, daß die Menschenseele aus drei Teilen besteht, einem pflanzlichen, einem tierischen und einem vernünftigen [3]). Auch die platonische Ausdrucksweise hat sich erhalten. Die pflanzliche Seele wird als „Begehrteil", die tierische als „Zornteil" bezeichnet [4]).

---

[1]) III 3, p. 81, 24.

[2]) Vgl. De Boer, Archiv für Geschichte der Philosophie. 13. Band. 1900. S. 166 [56]). Schahrastâni II, S. 102. 206. 212.

[3]) Dieterici, Die sog. Theologie des Aristoteles. S. 7.

[4]) a. a. O. S. 25 ff.

Auch die lauteren Brüder bekennen sich zu einer dreifachen Seele und bedienen sich ebenfalls der platonischen Redeweise. Doch wird der platonische Gedanke erheblich abgeschwächt; man hält an der Einheit des Seelenwesens fest. Die lauteren Brüder charakterisieren die Seelenteile nicht als verschiedene Seelensubstanzen, sondern als verschiedene Kräfte, die in einem gemeinsamen Wesen gründen und sich verhalten wie Stämme aus einer gemeinsamen Wurzel, wie Äste des nämlichen Stammes oder wie Bäche aus einer einheitlichen Quelle [1]). Noch stärker wird die Einheit des Wesens betont, wenn die Seelenteile nur für verschiedene Namen ausgegeben werden, mit welchen die nämliche Seele bezeichnet wird, je nachdem sie sich so oder anders bethätigt [2]). Die lauteren Brüder lassen durchblicken, daß sie mit dieser Anschauung zu vielen Gelehrten in Gegensatz treten; vielfach wurde in der That eine Dreiheit von Seelen angenommen.

Auch in die Kreise der Rechtgläubigen drang die psychologische Trichotomie ein. Daß wenigstens manche die Seelenteile nicht bloß als verschiedene Seiten oder Kräfte einer einheitlichen Seele, sondern als wirkliche Seelen gefaßt wissen wollen, deuten sie dadurch an, daß sie dieselben aus ganz entlegenen Quellen ableiten. Die pflanzliche Seele geht aus den vier Grundstoffen hervor, die tierische Seele stammt aus der Sphärenwelt und die vernunftbegabte Seele ist das Werk der Geisterwelt. Was zur Lokalisierung der drei Seelen behauptet wird, ist beinahe eine wortgetreue Wiederholung der Ausführungen Plato's. Die geistige Seele wird in das Gehirn, die animalische in das Herz und die vegetative in die Leber verlegt [3]).

Ferner teilt Alfarabi die menschliche Seele in diesem Sinne ab. Nur zerlegt er die animalische Seele abermals in zwei Teile. Er unterscheidet nämlich eine Hauptnährkraft, eine Hauptkraft der sinnlichen Wahrnehmung, eine Vorstellungskraft und eine Hauptdenkkraft. Die höhere verhält sich zur niederen stets wie die

---

[1]) Anthropologie. S. 34. 136. Vgl. S. 9.

[2]) a. a. O. S. 146.

[3]) Schahrastâni II, S. 25 f. Vgl. S. 11.

Form zur Materie; die vier Seelenteile sind demnach sachlich von einander verschieden [1]).

Aus diesen Mitteilungen geht unwiderleglich hervor, daß die Annahme von drei Seelen bei den Arabern nichts Ungewöhnliches war. Diese Anschauung von der Menschenseele nun liegt offenbar der Dreiteilung der Weltseele zu Grunde. Bei dem engen Verhältnis, wie es sowohl seitens des griechischen als des arabischen Neuplatonismus zwischen Allseele und Einzelseele festgehalten wurde, ist eine solche Erweiterung des platonischen Gedankens vollauf begreiflich. Die Einzelseele ist ja eine Emanation der Allseele; die Menschenseelen sind nur Kräfte und Erscheinungsformen der Weltseele; diese macht den gemeinsamen Wesensgrund aller Einzelseelen aus. Die Letzteren werden deshalb Teilseelen genannt [2]). Es ist eine naheliegende Fortbildung dieser Vorstellungen, wenn die Dreiteilung auch auf die Allseele bezogen wird. Trifft es zu, daß die nämliche Seelensubstanz in gewissen Dingen nur ein pflanzliches, in anderen auch ein animalisches, wieder in anderen auch ein vernünftiges Leben begründet, so darf das folgerichtige Denken die Trennung dieser Lebensgebiete schon im gemeinsamen Principe beginnen lassen. Avencebrol ist denn auch nicht der Einzige, der dem Gedanken diese Ausdehnung gegeben hat. Die Annahme einer dreifachen Allseele wird auch bei Pseudoempedokles entdeckt [3]). Die Theologie des Aristoteles führt nicht bloß die belebte Welt überhaupt auf ein gemeinsames Princip zurück, sie weiß speciell auch von einer Allform der Pflanzen und einer solchen der Tiere [4]). Ebenso urteilen die lauteren Brüder, wenn sie in der menschlichen Seele die Individualisierung einer menschlichen Allseele erblicken [5]). — Bei

[1]) Musterstaat. S. 59. Vgl. S. 74.

[2]) Zeller III 2 (3), S. 541 ff. F. v. III 26, p. 142, 10. Theologie des Aristoteles. S. 94. 140. Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber. S. 6. Anthropologie. S. 64. 146.

[3]) Schahrastâni II, S. 93.

[4]) Theologie des Aristoteles. S. 93. Vgl. S. 33.

[5]) Logik und Psychologie. S. 111. Vgl. Weltseele. S. 6. — Damit erfährt die Angabe des Verfassers (Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol (ibn Gebirol). Beiträge. Band III. Heft III. S. 62), daß Wilhelm von Auvergne, wenn er die Annahme von drei Seelen auf die Araber zurück-

Avencebrol paßt die Lehre noch aus einem anderen Grunde zum System. Er gewinnt damit, wie schon angedeutet, abermals ein Moment, das dazu beiträgt, den inneren Unterschied zwischen der geistigen und der körperlichen Welt aufzuheben. Zwar beschreibt er die Seele als eine geistige Substanz. Sie ist nicht einmal die letzte unter den reinen Intelligenzen: denn an sie schließt sich noch die Natur an. Dennoch nimmt der jüdische Philosoph das vegetative und das animalische Leben in den Begriff der Weltseele auf; und dadurch wird deren Geistigkeit allerdings zerstört. Mit der Aufnahme einer eigenen Natursubstanz wird die Seele vom Körperlichen hinweggerückt, wenn auch zunächst nur in ihrer äußeren Stellung; mit jener Dreiteilung wird der innere Unterschied zwischen beiden Seiten preisgegeben.

Bemerkt sei noch, daß Avencebrol häufig nicht von einer Mehrheit von Seelen, sondern nur von einer Seele spricht [1]) und sich damit einigermaßen den Anschein gibt, als stünde er von der Annahme einer Dreiheit von Seelen wieder ab. Doch gilt auch hier bereits Gesagtes; es scheint wieder die Redeweise Plotin's nachzuweisen. Wie aber letzterer seinen Dualismus nicht aufheben will, so Avencebrol nicht seine Dreiteilung.

Die Körperwelt.

Eine Analyse des körperlichen Seins führt bei Avencebrol zur Unterscheidung einer vierfachen Materie. Dem Menschen begegnet zunächst die sogenannte Werkmaterie. Man hat darunter jene Stoffe zu verstehen, die einer Verarbeitung durch Menschenhand unterliegen. Nur mit Hilfe eines schon vorhandenen Stoffes bringt die Letztere ein Werk zustande. Das Material muß gegeben sein; nur die Form oder Gestaltung wird durch Menschenhand verliehen. Eine Stufe weiter liegt die be-

---

führt, nur an Avencebrol denken könne, eine Einschränkung. Zwar darf es auch jetzt noch als wahrscheinlich gelten, daß der Scholastiker den Verfasser des *Fons vitae* im Auge hat, weil sich dieser, nach unseren bisherigen Kenntnissen über die arabische Philosophie zu urteilen, über den Gegenstand klarer und ausführlicher als Andere ausgesprochen hat. Doch ist die Möglichkeit, daß dem christlichen Denker auch andere Quellen vorlagen, nach obigen Mitteilungen einzuräumen.

[1]) III 54, p. 199, 3. 8. 10. 12. V 37, p. 324, 25. c. 38, p. 326, 16.

sondere Naturmaterie zurück. Sie bildet den Stoff, den die schaffende Naturkraft voraussetzt, und besteht in den unveränderlichen Elementen, in die sich zuletzt alles Körperliche auflöst, im Feuer, in der Luft, im Wasser und in der Erde. Daran reiht sich eine allgemeine Naturmaterie, d. i. der Körper in seiner Allgemeinheit. An den Elementen lassen sich nämlich wieder zwei Bestandteile unterscheiden, das Körpersein im Allgemeinen, d. i. der Inbegriff der Merkmale, die alle Elemente und Körper mit einander gemein haben, und die Besonderheit der verschiedenen Elemente, d. i. die Gesamtheit aller Bestimmungen, die nur dem einen Elemente im Unterschiede von anderen zukommen [1]). Zuletzt wird noch eine vierte Materie festgestellt. Der Körper im Allgemeinen fällt noch einmal in zwei Konstitutive auseinander, in die Form der Körperlichkeit und deren Subjekt [2]). Das Letztere bildet die körperliche Urmaterie, das Subjekt der neun Kategorien, und wird deshalb mit Vorliebe Substanz der Kategorien oder Substanz schlechthin genannt. Die Kategorien oder Formen der Körperwelt treten der Reihe nach in die Substanz ein, so daß die spätere stets von der früheren getragen wird. Die erste Form ist die Quantität. Sie geht eine unmittelbare Verbindung mit der Substanz ein, vervollständigt sie zum Körpersein und ist darum der formelle Grund der Körperlichkeit. Als zweite Form schließt sich die Qualität, als dritte die Relation an, udgl. [3]). Auch in ihrer Gesamtheit werden die neun Klassen der Kategorien als formeller Bestandteil der Körperwelt vorgeführt [4]). An wenigen Stellen wird die Substanz der Kategorien als ein Körper bezeichnet [5]). Sonst erscheint sie nur als das Substrat der Körperwelt, weshalb ihr das Körpersein ausdrücklich abgesprochen wird [6]). Die Substanz der Kategorien ist an sich geistiger Natur, steht aber auf der tiefsten Stufe der Substanzen. Ihre Unvollkommenheit kommt darin zum Ausdruck, daß sie aller Aktivität bar ist [7]). Auch die zum Körper vollendete Substanz ist ein rein passives

---

[1]) I 14—17. [2]) II 1, p. 24, 16. 25, 18.

[3]) II 8, p. 38, 18. 27. 39, 9. III 27, p. 143, 11. V 20, p. 294, 21.

[4]) II 6, p. 35, 2. [5]) III 7, p. 93, 9. c. 17, p. 117, 21.

[6]) II 14, p. 47, 20. 27.

[7]) II 9, p. 40, 20. c. 10, p. 42, 4. III 4. p. 83, 1.

Sein; denn die Quantität, die ja das Körpersein als solches begründet, steht jedem aktiven Verhalten im Wege [1]). Die Bewegung wird darum von der Geisterwelt aus in das Reich des Körperlichen hineingetragen [2]).

Originell ist nun Avencebrol auch bei diesen Darlegungen nicht. Daß die hier ausgesprochenen Anschauungen weiter verbreitet waren, geht besonders aus den Schriften der lauteren Brüder hervor. Auch diese kennen jene vierfache Materie wie Avencebrol [3]). Die Urmaterie, das Subjekt der Körperlichkeit, wird auch von ihnen als ein zwar geistiges, aber doch bloß receptives Princip dargestellt [4]). Desgleichen gilt der Körper als ein bloß passives Wesen. Die Bewegung wird der Körperwelt von einem höheren Sein mitgeteilt [5]). Auch die lauteren Brüder lassen den Körper als solchen durch Verbindung der Urmaterie mit der Quantität entstehen. Die dreifache Ausdehnung ist wieder formelles Princip der Körperlichkeit. Ebenso schließt sich als zweite Form die Qualität an [6]). Die Gelehrten von Basra verschweigen zudem nicht, daß diese Anschauungen über die Zusammensetzung des Körpers von vielen Anderen geteilt werden. Ihrer Angabe zufolge wurde der Körper allgemein als das Ding definiert, das eine dreifache Ausdehnung besitzt. Ding und Ausdehnung werden hiebei nicht bloß als logische, sondern als sachliche Elemente vorgestellt. Das Ding ist nämlich die Substanz oder Materie; die dreifache Ausdehnung ist die Wesensform des Körpers; eine Anzahl sekundärer Formen reiht sich an [7]). Schahrastâni sodann will solche Lehren schon bei Aristoteles antreffen [8]).

---

[1]) III 22, p. 130, 10. 15. II 9, p. 40, 26. 41, 1.

[2]) III 16, p. 112, 17. c. 17, p. 116, 4. 6. c. 20, p. 128, 15. 130, 2. V 36, p. 324, 1.

[3]) Naturanschauung und Naturphilosophie. S. 1 f. Weltseele, S. 12. ZDMG. 15. Band. S. 591, 595.

[4]) Weltseele. S. 25.

[5]) Naturanschauung und Naturphilosophie. S. 13. 67 f. 97. Weltseele. S. 45 f. 116.

[6]) Naturanschauung und Naturphilosophie. S. 2 f. 25. 48. Weltseele. S. 12 f. 15. 25. ZDMG. 15. Band. S. 595.

[7]) Anthropologie. S. 21 f. Weltseele. S. 127. [8]) II, S. 168.

Somit ist Avencebrol mit seiner Auffassung vom Wesen des Körpers nichts weniger als isoliert; er folgt einer verbreiteten Denkrichtung. Untersuchungen über die Quellen dieser Kosmologie führen abermals vor allem zum antiken Neuplatonismus zurück. Schon äußerlich tritt der Zusammenhang zu Tage. Die hier dargelegte Körperlehre ist ein Bestandteil der älteren arabischen Philosophie; sie wird festgehalten, wo die Emanationslehre ihre frühere, vorzugsweise auf Plotin zurückgehende Gestalt bewahrt. Aber auch die innere Verwandtschaft springt in die Augen. Die körperlichen Wesen bilden eine einheitliche Substanz, das letzte Ergebnis jenes Processes, dem alles Endliche das Dasein verdankt. Beide Bestandteile des körperlichen Seins, Materie und Form, sind Ausflüsse der geistigen Welt, und zwar ist die Natur das unmittelbare Princip. Die Form geht nicht aus der Materie hervor; vielmehr wird die Materie nicht bloß von der Natur hervorgebracht, sondern auch mit der Form bekleidet. In diesen allgemeinen Zügen trifft der mittelalterliche Denker mit dem antiken Neuplatonismus, insbesondere mit Plotin, zusammen. Mit Recht hat außerdem Joël [1]) darauf verwiesen, daß auch die Unterscheidung einer mehrfachen Materie an Plotin erinnert. Zwar kennt der hellenische Neuplatoniker die Lehre noch nicht in jener ausgebildeten Form wie Avencebrol; die Anfänge jedoch sind gegeben. Schon Plotin macht darauf aufmerksam, daß sowohl die Werke der Menschenhand wie die Naturdinge aus einem formellen und einem materiellen Bestandteil zusammengesetzt sind. Auch erschließt er bereits, daß ebenso die Elemente immer noch nichts Einfaches und Letztes sein können; bis zur Urmaterie Avencebrol's jedoch dringt der Grieche auf diesem Wege noch nicht vor.

Indessen sind die Berührungen mit der antiken Philosophie durch das Bisherige nicht erschöpft. Avencebrol's Kosmologie knüpft in einem größeren Umfange an griechische Lehrmeinungen an. Zur weiteren Untersuchung seien zunächst die wichtigeren Abweichungen vom griechischen Neuplatonismus erwähnt.

---

[1]) a. a. O. S. 13 f.

Zwei Gedankenströmungen läßt Plotin in seiner Lehre von der Materie zusammenfließen, die platonisch-aristotelische und die philonische Verstellungsweise. So beschreibt er die Materie einerseits als das absolut Bestimmungslose, die bloße Möglichkeit, die reine Privation, ja als das schlechthin Nichtseiende[1]), andererseits als die Quelle und den Inbegriff alles Bösen[2]). Beide Standpunkte sind bei Avencebrol verlassen. Das Substrat der körperlichen Erscheinungen ist nicht mehr etwas völlig Unbestimmtes oder gar etwas bloß Negatives, sondern eine Substanz. Bie Beziehung zum Übel fehlt gänzlich.

Eine Verschiedenheit der Anschauungen liegt ferner am formellen Princip des Körperseins vor. Plotin hat auch hier die platonisch-aristotelische Auffassung unverfälschter bewahrt. Die Form ist immer noch der Begriff oder die Idee[3]). Sie hat ihr Vorbild im Nus. Im *Fons vitae* nimmt die Form einen anderen Charakter an. Zwar hat sie ihren Ursprung auch jetzt noch in der höheren Welt; jedoch erscheint sie nicht mehr als Begriff oder Logos. Avencebrol hat den Begriff durch die Quantität ersetzt. Nicht mehr die Idee, sondern das Ausgedehntsein ist der formelle Grund des körperlichen Seins. Es ist eine anders geartete, mehr mathematische Denkweise, die hier zur Geltung kommt. Insoweit gewinnt Avencebrol auch eine andere Naturauffassung als Plotin. Dieser findet Alles in der Natur belebt[4]), Avencebrol verwandelt die sinnliche Welt in eine an sich bewegungslose Masse; dort ist die Form wirkende Kraft, Princip der Thätigkeit und des Lebens, Abbild eines höheren geistigen Lebens, hier ist sie die Erstickung jeder Aktivität. Der Neigung des hellenischen Genius entspricht es, die Natur zu beseelen und zu vergöttern, während die muhammedanische Theologie durch Leugnung jeder endlichen Kausalität den Kosmos zu einer toten Masse erstarren läßt.

Dennoch trennt den mittelalterlichen Denker auch an dieser Stelle von der hellenischen Philosophie keine weite Kluft. Trotz der dem Altertum eigenen Naturbetrachtung wird hinsichtlich

---

[1]) Zeller III 2 (3), S. 547 f. [2]) a. a. S. 545.
[3]) a. a. O. S. 553. [4]) a. a. O. S. 556.

der Quantität, wenn auch vielleicht nur ganz vereinzelt, eine Anschauung entwickelt, die sich geradezu mit der von Avencebrol ausgesprochenen deckt. Es liegt nahe, muhammedanische Einflüsse zu vermuten, wenn unser Philosoph dem Körper jede eigene Aktivität abspricht. Immerhin ist der erste Anknüpfungspunkt offenbar innerhalb des griechischen Neuplatonismus zu suchen. Bei Plotin freilich kann derselbe nicht gefunden werden. Plotin kennzeichnet zwar die materielle Unterlage der Körperwelt als ein lediglich passives Sein; dem Kompositum aber schreibt er Kraft und Leben zu. Anders Proklus. Im Allgemeinen hält er ebenfalls an der Beseeltheit der Natur fest[1]. Trotzdem führt ihn eine andere Erwägung zum Resultat, daß der Körper an sich ein rein passives Substrat ist. Nur der Geist ist von Natur aus ein aktives Princip, der Körper als solcher ist ohne Aktivität. Auffallender noch ist, daß Proklus auch schon die Begründung des mittelalterlichen Denkers kennt; auch er findet den Grund jener Eigenschaft des Körpers bereits in der Ausdehnung oder Teilbarkeit. Wo Teilbarkeit, da ist Leidensfähigkeit. Das geistige Wesen ist bei seiner Einfachheit aller Teilung und Veränderung entzogen, das Körperliche auf Grund seiner Ausdehnung einer unbegrenzten Teilbarkeit und Veränderlichkeit unterworfen[2]. — Mit vollster Klarheit spricht demnach Proklus den Gedanken aus, daß die Quantität oder unbegrenzte Teilbarkeit des Körpers die Selbstbethätigung ausschließt. Nur in mehr nebensächlichen Punkten weicht Avencebrol von ihm ab. Beide kommen zwar in der Annahme überein, daß das Ausgedehntsein einem aktiven Verhalten entgegensteht, unterscheiden sich aber dennoch in der näheren Bestimmung dieses kausalen Verhältnisses. Bei Proklus wird die Ausdehnung unter dem Gesichtspunkt der Teilbarkeit und schrankenlosen Veränderlichkeit aufgefaßt. Das quantitative oder unendlich teilbare Sein ist den fremden Einwirkungen in einem unbegrenzten Maße unterworfen und insofern rein passiver Natur. Avencebrol hingegen stellt sich die Quantität als eine Hülle vor, die den Körper umgibt und jede Auswirkung oder

---

[1]) a. a. O. S. 810. [2]) Institutio theologica. 80.

Mitteilung seiner Natur unterdrückt. Die Ausdehnung erscheint nicht als vollendete Unfähigkeit gegenüber zerstörenden Einflüssen, sondern gewissermaßen als mechanische Absperrung jeder Wesensentfaltung [1]). Ein Vergleich, dessen sich Avencebrol bedient, gibt dem Gedanken eine etwas andere Wendung. Darnach wird die Substanz der Kategorien durch die Quantität ebenso von der Thätigkeit abgeschlossen, wie das Feuer durch Feuchtigkeit am Vordringen gehindert und dem Lichte in der Atmosphäre durch das Gewölke der Weg verlegt wird [2]). Von dieser Betrachtung aus wird die Quantität als Ursache der Verdichtung und Verdunkelung und gerade insofern als Hindernis der Thätigkeit hingestellt [3]). Eine ähnliche Betrachtungsweise ist es, wenn Avencebrol die Thatsache zum Ausgangspunkte nimmt, daß die Schwere des Körpers mit der Quantität zunimmt. Je größer jedoch das Gewicht des Körpers ist, desto schwieriger wird die Bewegung. Die Quantität ist mithin Ursache der Schwere und dadurch Hindernis der Bewegung [4]).

Noch in einer anderen Beziehung scheint eine Abweichung Avencebrol's von dem griechischen Neuplatoniker vorzuliegen. Letzterer teilt dem Körper wenigstens nachträglich ein Thätigkeitsvermögen mit, so daß das quantitative Sein zwar nicht durch die eigene Natur aber doch von höherer Seite zu einem aktiven Verhalten befähigt wird [5]). Im Rahmen dieser Auffassung scheint sich Proklus zu halten, wenn er die Bewegung des Körpers an die Gegenwart der Seele knüpft, für diesen Fall jedoch dem körperlichen Sein immerhin eine Selbstbethätigung zuerkennt [6]). Avencebrol läßt allem Anscheine nach auch eine nachträgliche Ausstattung zur Entfaltung einer eigenen Thätigkeit nicht zu. Der Körper selbst ist niemals wirksam; nicht das Vermögen, sondern die Thätigkeit wird von außen her in die Körperwelt hineingetragen [7]).

---

[1]) II 9, p. 41, 1. III 53, p. 198, 11. [2]) II 9, p. 41, 3.
[3]) III 15, p. 110, 11. [4]) II 10, p. 41, 19.
[5]) Institutio theologica. 80. [6]) a. a. O. 20.
[7]) II 9, p. 41, 6. c. 10, p. 42, 1. III 44, p. 177, 1. 179, 17. Auch V 36, p. 326, 16 kann deshalb nur die Mitteilung der Bewegung selbst, nicht die Verleihung einer der Bewegung zu Grunde liegenden Kraft, gemeint sein.

Demnach hat die Lehre, die den Körper zu einem ausschließlich passiven Seinselement erniedrigt, schon in der griechischen Philosophie eine Stätte. Plotin steht ihr noch ferne [1]). Mit ihm hält sich auch die Theologie des Aristoteles auf dieser Seite, eine Schrift, die sich nicht bloß auf das engste an die Enneaden Plotin's anlehnt, sondern zudem in ihrem Ursprung noch nicht von den Einflüssen der arabischen Theologie berührt wird, wenn es gleich nicht an jeder Neigung fehlt, den Körper der eigenen Thätigkeit zu berauben.

Ein Ansatz zu der hier erörterten Lehre darf wohl schon in der Annahme eines rein passiven Substrats erblickt werden. Wenigstens besteht die Möglichkeit, daß jene Idee durch eine Erweiterung der Letzteren zustande kommt; die Passivität des Substrates kann zu einer Passivität des Kompositums anwachsen. Insofern würden die Wurzeln teilweise bis zu Plotin zurückreichen. Denn mit der Einführung eines passiven Substrats der Körperwelt bewegt sich Avencebrol wieder in den Bahnen der plotinischen Philosophie. Plotin's Begriff der Materie schließt jede Aktivität aus. Die Materie ist ja die bloße Möglichkeit und das reine Nichtsein. Sie gestaltet sich darum nicht selbst zur Erscheinungswelt, sondern empfängt die Formen von außen her. Erst mit den Formen zieht Bewegung und Leben in die Materie ein. Plotin spricht darum seiner Materie die Thätigkeit ausdrücklich ab [2]). Avencebrol hält nach dieser Seite an der plotinischen Materie fest, wiewohl er eine Substanz aus ihr macht. Auch liegt der Gedanke im Wesen des Neuplatonismus überhaupt. Mit der untersten Substanz hat sich der Weltproceß erschöpft. Die Substanz der Körperwelt besitzt nicht mehr das Vermögen, noch einmal ein Sein emanieren zu lassen; sie ist ihrem Begriffe nach das vollständige Unvermögen [3]). Die arabische Philosophie hat hier die Forderung des Neuplatonismus

---

[1]) Es ist ein Irrtum, wenn Joël (a. a. O. S. 20) angibt, Enn. III, 8, 5 sei der Gedanke enthalten, daß die Seele wegen ihrer Freiheit von aller Größe „überallhin sich zu ergießen" vermag.

[2]) *Ἀπειρία γὰρ οὔτε δύναμις. Τί γὰρ ποιεῖ;* Enn. III, 6, 7.

[3]) Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. S. 411 f.

zum klaren Ausdruck gebracht. Höheres und Niederes verhalten sich wie Aktives und Passives; die höchste Emanation ist daher aktiv mit Vorzug [1]), während sich auf das letzte Glied in der Kette von jener Eigenschaft schlechterdings nichts vererbt hat.

Verschiedenartige Denkrichtungen treten zusammen, wenn im *Fons vitae* das Substrat der Körperwelt zugleich als Subjekt der Kategorien erscheint. Zunächst spricht sich darin eine Anschauung aus, die von Plotin weit abliegt. Im Gegensatz zu Aristoteles, der die obersten Gattungsbegriffe auf die Erfahrungswelt bezieht, existieren für Plotin die Kategorien vor allen Dingen in einem höheren Seinsgebiet, im Nus. Und zwar glaubt der Neuplatoniker fünf solcher Kategorien ermitteln zu können, nämlich das Sein, Bewegung und Ruhe, Identität und Verschiedenheit [2]). Der Nus ist der Inbegriff der Kategorien; letztere sind mit seinem Wesen eins. Die Quantität, Qualität u. s. w. kann Plotin nicht als oberste Kategorien anerkennen, da sie nur Bestimmungen eines abgeleiteten Seins darstellen [3]). Sie sind sekundäre Kategorien. Zu den höchsten Gattungsbegriffen stehen sie in einem Verhältnis der Analogie [4]). Im Besonderen greift hier Plotin doch auf die Theorie des Aristoteles zurück, wenn er auch geneigt ist, sich abermals auf die Fünfzahl zu beschränken [5]). Als erste Kategorie des Accidens wird nicht die Quantität, sondern die Relation genannt. Doch scheint der Neuplatoniker die Letztere nicht als eine eigene Realität, sondern nur als eine logische Abstraktion beschreiben zu wollen [6]). Im weiteren Verlauf der Untersuchung sieht er denn auch von

---

[1]) S. oben S. 42 f. — Sollten die einander gegenüber gestellten Glieder vollständige Extreme sein, einerseits bloße Aktivität, andererseits bloße Passivität, so durften die Araber nicht bei der ersten Emanation stehen bleiben, da diese als Erzeugnis eines Anderen in sich bereits ein passives Element enthält. Wie auch sonst bewahrt jedoch hier das Urwesen einen Teil jener Transcendenz, die ihm der antike Neuplatonismus verliehen hat; man trägt Scheu, das Urprincip als erstes Glied in die Stufenleiter des Seienden hineinzustellen. Freilich zu Avencebrol's Gepflogenheit, das Göttliche als erste Wesenheit zu bezeichnen, paßt ein solches Verfahren nicht.

[2]) Enn. VI, 2, 7. 8. [3]) VI, 2, 13. 14. 16.

[4]) VI, 3, 1. [5]) VI, 3, 3.

[6]) a. a. O. Vgl. Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre. Berlin 1846. S. 239 1).

der Relation ab und reiht die Quantität unmittelbar an die Substanz an [1]). Die Körperlehre Avencebrol's entfernt sich von der plotinischen Auffassung besonders dadurch, daß nunmehr die Quantität nicht bloß als erstes Accidens, sondern als Wesensform des Körpers erscheint. Bei Plotin konstituiert die Quantität nicht mit der Materie die körperliche Substanz, setzt vielmehr diese voraus und bildet eine zum Kompositum hinzutretende Bestimmung. Zwischen der Materie und der Quantität liegt eine substantielle Form. Diese wird auf dem Wege von Plotin zu Avencebrol ausgeschaltet. Der Ausgangspunkt dieser Entwicklung liegt unverkennbar in einer Denkweise, die den Körper vor allem unter dem Gesichtspunkt der dreifachen Ausdehnung betrachtet. Das Ausgedehntsein gilt ihr als dasjenige, was den Körper zum Körper macht. Kommt es zu einer Verschmelzung dieser Betrachtungsweise mit dem Dualismus der platonisch-aristotelischen Kosmologie, so muß die Quantität zur Wesensform des Körpers werden. Eine zwischen Quantität und Materie liegende substantielle Form wird dann überflüssig. Woher stammt nun jene Auffassung, die das Specifische im Körper in der dreifachen Ausdehnung erblickt? Man ist vielleicht geneigt, an die Stoiker zu erinnern; ihnen offenbarte sich das Wesen des Körpers hauptsächlich in der dreifachen Ausdehnung [2]). Wahrscheinlicher ist jedoch, daß die Lehre aus einer pythagoreisch-mathematischen Quelle geflossen ist. Der berühmte Mathematiker Alhazen verlegt das Wesen des Körperseins in die dreifache Ausdehnung; und Averroes berichtet, daß diese Begriffsbestimmung keineswegs bloß vereinzelt auftrat [3]). Das pythagoreische Element kommt zum Vorschein, wenn Avencebrol die Quantität in punktartige Einheiten auflöst [4]).

So sehr nun auch diese Körperlehre über die plotinische Philosophie hinausführt, gewisse Anfänge zu einer solchen Weiterbildung sind dennoch vorhanden. Plotin legt sich bereits die

---

[1]) VI, 3, 4. [2]) Zeller III 1 (3), S. 118.

[3]) Wittmann, Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol. S. 75 [3]).

[4]) II 8, p. 38, 15. c. 21, p. 63, 20. c. 22, p. 64, 24. Über die Pythagoreer sieh Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. S. 40 ff.

Frage vor, was unter Körperlichkeit (σωματότης) zu verstehen sei. Zwar läßt er scheinbar zwei verschiedene Lösungen gelten, in Wirklichkeit neigt er doch zu jener Auffassung, welche die Materie nicht in den Begriff der Körperlichkeit aufnimmt, sondern diese mit der Form erschöpft sein läßt [1]. Die Entwicklung, wie sie zwischen Plotin und Avencebrol liegt, wird damit einigermaßen wenigstens angebahnt. Zur Annahme einer Körperlichkeit im Sinne einer Wesensform des Körpers thut der griechische Denker den ersten Schritt. Zudem ist jetzt für den Fall einer Verschmelzung mit jener mathematischen Vorstellungsweise die Ausschaltung der bisherigen substantiellen Form um so weniger zu vermeiden. Wird der Körper als das dreifach ausgedehnte Sein definiert, so kann die Funktion einer Wesensform nur der Ausdehnung übertragen werden.

Ein weiterer Punkt der plotinischen Körperlehre sei in diesem Zusammenhange herangezogen. Der Neuplatoniker legt sich die Frage vor, wie das Verhältnis der körperlichen Substanz zu den Accidentien zu fixieren ist. Ist die Substanz mit dem wirklichen Körper identisch oder macht sie nur einen Teil desselben aus? Liegen auch die Accidentien im Bereiche der Substanz? Oder kommen sie zur fertigen Substanz hinzu? Plotin entscheidet sich für die Anschauung, daß die körperliche Substanz die accidentellen Bestimmungen einschließt, daß sie nicht bloß einen Teil des körperlichen Seins bildet, sondern erst mit dem Ganzen gegeben ist. Ausdrücklich stellt hier der Philosoph zwischen körperlicher und geistiger Substanz einen Unterschied fest. Die Letztere erfordert zur Konstituierung keine fremden, von außen her kommenden Realitäten; im körperlichen Sein jedoch helfen die Accidentien, die Substanz zu konstituieren [2]. Hierin liegt wieder ein gewisser Ansatz zu jener Lehre, der die Ausdehnung als Wesensform des Körpers gilt. Plotin macht insofern einen kleinen Anlauf hiezu, als er ebenfalls schon dem accidentellen Sein den Charakter eines Wesenskonstitutivs zuerkennt. Dem gegenüber bedeutet eine Körperlehre, welche die körperliche Substanz durch ein bestimmtes Accidens, nämlich

[1] Enn. II, 7, 3. Vgl. Zeller III 2 (3), S. 545[1].

[2] Enn. VI, 3, 8.

die Quantität, in Verbindung mit der Materie begründet werden läßt, keine tiefeinschneidende Neuerung mehr. Übrigens kennzeichnet Avencebrol nicht bloß die Quantität, sondern auch die Accidentien in ihrer Gesamtheit als Form des körperlichen Seins [1]).

Avencebrol hebt die Materie damit, daß er sie regelmäßig als Substanz der Kategorien bezeichnet, über den Bereich der Letzteren hinaus. Die Materie selbst zählt nicht mehr zu den Kategorien, sondern ist deren Subjekt. Darum redet Avencebrol im Allgemeinen nicht von zehn, sondern von neun Kategorien [2]). Auch hiefür hat Plotin bereits das Vorbild gegeben. Er spricht der Materie den Gattungscharakter ab, und zwar mit der Begründung, daß ihr die Differenzen fehlen [3]).

Noch in einem Punkte klingt die Lehre Plotin's nach. Auch Avencebrol findet, daß die Kategorien des körperlichen Seins in der übersinnlichen Welt vorgebildet sind. Aber nur in dieser nicht näher bestimmten Form teilt er den Gedanken mit Plotin. Im Einzelnen fallen die übersinnlichen Kategorien in beiden Fällen sehr verschieden aus. Zuerst tritt in der Zahl ein Unterschied ein, sofern Avencebrol auch hier auf die Neun- bez. Zehnzahl zurückgreift. Noch größer wird die Abweichung, wenn die übersinnlichen Analogien oder Vorbilder der Kategorien namhaft gemacht werden. Avencebrol denkt nicht mehr an das Sein, Bewegung und Ruhe, Identität und Verschiedenheit. Die Quantität hat ihr Urbild in der Form des Weltgeistes, die Zeit in der Ewigkeit, der Raum in dem Verhältnis der geistigen Substanzen zu einander u. s. w. [4]). Eine unmittelbare Anlehnung an Plotin kann hier nicht vermutet werden. Nicht mit Unrecht bemerkt Joël, daß hierin die arabische Philosophie zwischen der aristotelischen und der plotinischen Kategorienlehre einen gewissen Ausgleich herstelle [5]).

---

[1]) S. oben S. 62.

[2]) Nur einmal ist von zehn Kategorien die Rede. III 27, p. 143, 11.

[3]) Enn. VI, 3, 3. [4]) III 27, p. 143, 10.

[5]) a. a. O. S. 4. 20.

Schlufswort.

Darnach sollen die Hauptresultate der vorstehenden Untersuchungen kurz zusammengefaßt werden.

Die Gotteslehre Avencebrol's zeigt eine Wegwendung von Plotin. Das Urwesen schwebt nicht mehr in dem Grade wie im griechischen Neuplatonismus in einer für menschliche Begriffe unzugänglichen Ferne. Die religiöse Anschauungsweise verschafft sich Einfluß auf die arabische Philosophie.

Auch die Willenslehre trägt bei aller Anlehnung an das Altertum die Zeichen einer anderen Geistesatmosphäre zur Schau. Ist schon der philonische Logos das Ergebnis eines komplicierten Synkretismus, so tritt bei Avencebrol noch einmal eine Quelle hinzu, wodurch die antike Idee abermals eine wesentliche Umbildung erfährt. Ein Wille im gewöhnlichen Sinne entsteht allerdings nicht; wohl aber wird das ideelle Element durch das dynamische verdrängt.

Noch weniger beruht die Lehre vom Geiste auf einer bloßen Aneignung eines antiken Gedankens. Avencebrol steht von jener Überspannung der göttlichen Transcendenz ab und entzieht damit der alten Nusidee die Grundlage. Der Geist ist nicht mehr der vom göttlichen Wesen losgerissene göttliche Verstand, sondern eine zweite Intelligenz. Er ist die erste Verbindung von Materie und Form. Als thätiger Verstand zeigt der Geist im *Fons vitae* die arabische Spekulation in einer älteren Form.

Die Seele weist in doppelter Hinsicht einen veränderten Charakter auf. Die platonische Weltseele wird schon im antiken Neuplatonismus teilweise preisgegeben. Noch weiter geht das Mittelalter durch Verselbständigung der Natur. Damit wird die Seele von der Körperwelt gänzlich hinweggerückt. Eine zweite Neuerung ist dadurch gegeben, daß die platonische Dreiteilung von der Einzelseele auf die Allseele übertragen wird.

Die Körperlehre, mit der Avencebrol einer weit verbreiteten Richtung folgt, läßt in den Grundzügen die Übereinstimmung mit Plotin beim ersten Blick erkennen. Auch wo die plotinische Philosophie eine Erweiterung erfährt, bietet sie mehrfach die Ansätze dazu. Außerdem kommt besonders eine pythagoreisch-mathematische Denkweise zur Geltung.

Von einer bloßen Übernahme eines antiken Systems kann demnach nicht die Rede sein. Das Alte erscheint nicht mehr in seiner ehemaligen Gestalt. So völlig die Übereinstimmung in Einzelheiten sein mag, der Charakter des Ganzen und der wichtigeren Teile hat sich wesentlich verändert. Die antiken Ideen nehmen mit der Übertragung in eine neue geistige Welt unvermerkt andere Gestalten an. Auch bei der scheinbar rückhaltslosesten Hingabe an das Frühere wird dieses unter den neuen Zeitverhältnissen modificiert. Das äußere Gerüst des Neuplatonismus ist geblieben; der Inhalt ist größtenteils ein anderer geworden.

Die Abweichungen von Plotin sind mithin viel bedeutender als Joël meinte. Dieselben haben zudem in der Hauptsache ihr Vorbild nicht bei Proklus [1]), sondern gehen zumeist von ganz anderen Quellen aus. Die bedeutsamsten Verschiebungen ergeben sich durch das Eindringen religiöser Elemente.

So entsteht eine Philosophie, deren Teile von ganz verschiedenen Seiten her zusammengetragen sind. Form und Inhalt des Gedankens stimmen nicht immer zusammen; die innere Einheit der Bestandteile wird öfter vermißt. Avencebrol beachtet diese Verschiedenartigkeit der Elemente nicht. Der Zwiespalt zwischen theistischen und pantheistischen Ideen scheint ihm zu entgehen. Der jüdische Denker teilt hier nur den Charakter der arabischen Philosophie überhaupt. Von da aus fällt vielleicht einiges Licht auf einen Umstand, der bis jetzt so ziemlich als ein psychologisches Rätsel gegolten hat. Gemeint ist der eigenartige Widerspruch zwischen dem Philosophen und dem Dichter Avencebrol. Einerseits das Bekenntnis eines überzeugungstreuen Juden, andererseits die scheinbar unbedingte Hingabe an die neuplatonische Philosophie. Mit modernen Begriffen und Unterscheidungen wird man diesen Sachverhalt nicht messen dürfen. Die arabischen Philosophen versichern uns trotz ihrer Verehrung für die hellenische Spekulation ihrer Rechtgläubigkeit. An den lauteren Brüdern wird man die Ehrlichkeit solcher Beteuerungen nicht bezweifeln können. Daraus ist wohl zu entnehmen, daß die Geister und Gedankenrichtungen weniger scharf

---

[1]) Joël, a. a. O. S. 4.

geschieden wurden wie heutzutage. Der Widerspruch, der zwischen den Dichtungen und der Philosophie Avencebrol's besteht, findet sich im Grunde auch innerhalb der Philosophie selbst.

Sichere Abmachungen über unmittelbare Quellen Avencebrol's sind immer noch zu verschieben. Es dürfte nicht zu erweisen sein, daß unser Autor von der Theologie des Aristoteles oder von den Schriften der lauteren Brüder unmittelbar beeinflußt ist. Den Letzteren steht er allerdings zum Teil sehr nahe. In der Körperlehre sind die Berührungen auffallend; immerhin reichen sie zur Feststellung einer unmittelbaren Abhängigkeit kaum aus. Die lauteren Brüder selbst teilen mit, daß ihre Vorstellungen über die Körperwelt nichts Ungewöhnliches sind. Dazu kommt, daß den gemeinsamen Bestandteilen sehr erhebliche Abweichungen gegenüberstehen. Avencebrol's Lehre vom Willen und von der Allgemeinheit der Materie begründet einen bedeutenden Unterschied von der Theologie des Aristoteles und den lauteren Brüdern, wenn auch die Letzteren die Willensidee nicht gänzlich vermissen lassen und und die Allgemeinheit der Materie zwar bestreiten, aber vielleicht mit einer folgerichtigen Entwicklung mancher ihrer Ideen hinnehmen müßten. Sehr weit entfernt sich Avencebrol von den lauteren Brüdern mit seiner Haltung gegenüber der Religion. Die Gelehrten von Basra sind gläubige Muslime; der Koran gilt ihnen als göttliche Offenbarung; die religiöse Stimmung durchzieht alle ihre Schriften. Avencebrol nimmt auf die Religion keinen Bezug. Nur gebraucht er die den arabischen Autoren durchweg geläufigen Segens- und Gebetsformeln. Eine Verschiedenheit stellt sich auch dadurch heraus, daß die lauteren Brüder das Weltgebäude teilweise schon im Sinne der späteren Emanationslehre konstruieren und damit in eine Periode des philosophischen Denkens eintreten, hinter welcher Avencebrol zurückbleibt. In dieser Hinsicht steht der *Fons vitae* der Theologie des Aristoteles und dem *liber de causis* näher als den lauteren Brüdern. Die arabische Philosophie hat sich bei Avencebrol in einem Stadium erhalten, das zwar schon im 9. Jahrhundert von Alkindi teilweise verlassen war, gleichwohl aber auch später von dem Aristotelismus nicht völlig verdrängt wurde. Wesentliche Bestandteile dieser Philosophie sind

in die Lehre Algazels übergegangen [1]). In Spanien dürfte Avencebrol im 11. Jahrhundert nicht der einzige Vertreter dieser Richtung gewesen sein. Maimonides berichtet von jüdischen Gelehrten in Andalusien, die sich in jeder Beziehung von den Mutakallimûn entfernten, um sich ganz und gar der Philosophie in die Arme zu werfen [2]). Vielleicht darf auch hier an Geistesverwandte Avencebrol's gedacht werden [3]).

[1]) S. Schmölders, Essai zur les écoles philosophiques chez les Arabes. Paris 1842. S. 224 ff. Vgl. De Boer, Archiv für Geschichte der Philosophie. 13. Band. 1900. S. 161.

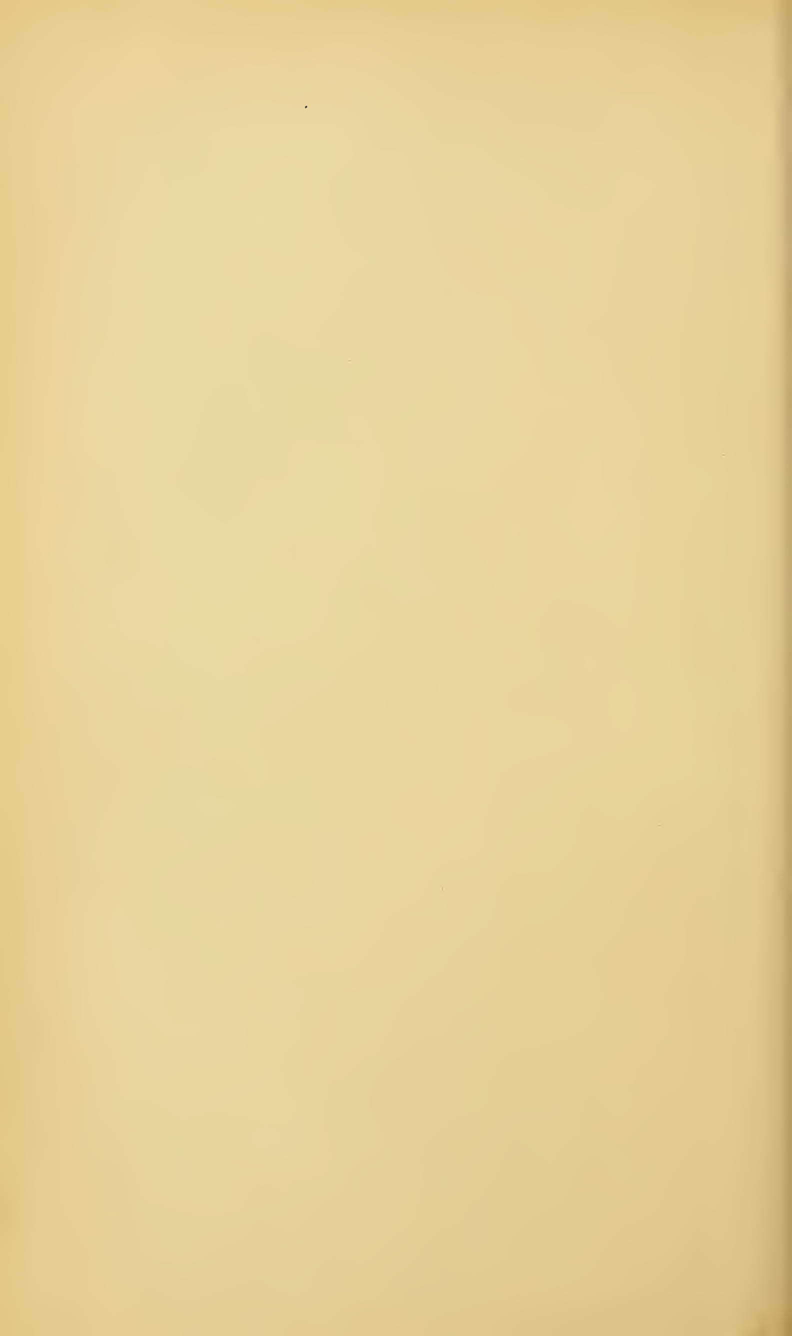
[2]) Guide des égarés. Ed. Munk. I, 338 f.

[3]) Munk (a. a. O. I, 339 f.) meint, daß die Nachricht des Maimonides insofern nicht auf die Haltung Avencebrol's bezogen werden kann, als letzterer doch von den Mutakallimûn manches entlehnt. Indessen wird durch derlei Berührungen das Urteil des mittelalterlichen Autors noch nicht ausgeschlossen.

Autorenregister.







ZUR

STELLUNG AVENCEBROL'S

(IBN GEBIROL'S)

IM ENTWICKLUNGSGANG DER ARABISCHEN PHILOSOPHIE.

EIN BEITRAG ZUR ERFORSCHUNG SEINER QUELLEN.

VON

DR. MICHAEL WITTMANN.



MÜNSTER 1905.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND V. HEFT 2.

DR. SEBASTIAN HAHN, THOMAS BRADWARDINUS UND SEINE LEHRE VON DER MENSCHLICHEN WILLENSFREIHEIT.

MÜNSTER 1905.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.







Date Due

25	A6567		
JUN -8 '58	D. McCarthy		
JUN [illegible] '59	D. McCarthy		
	D6469		
[illegible] 2[illegible]			
MAY 18 '59	D6469		
JUN -2 '59	D6469		

PRINTED IN U. S. A.





